KRITIKA
E MENDJES SË KULLUAR

Shkruar nga

IMANUEL KANT,

profesor në Kënigsberg,
anëtar i Akademisë Mbretërore të Shkencave në Berlin

Botimi i dytë i përmirësuar aty-këtu
1787



SHTËPIA BOTUESE
LIBRI SHKOLLOR
Prishtinë, 2002

Titulli i origjinalit: KRITIK DER REINEN VERNUNFT
von
IMMANUEL KANT,
Professor in Königsberg,
der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin Mitglied.

Zweite, hin und Wieder verbesserte Auflage
1787

Përkthimi nga gjermanishtja dhe pasthënia
Akademik *Ekrem Murtezai*

Redaktor
Avni Brovina

Botimin e këtij libri e ndihmoi Fondacioni
për Shoqëri të Hapur – Kosovë / KFOS

Shkelqësisë së Tij
Ministrit Shtetëror Mbretëror
Baronit Cedlic

I nderuari Zotëri,

Të bësh ndonjë gjë për përparimin e shkencave do të thotë të punosh në të mirë të intersit të Shkelqësisë së Juaj; sepse ky interes është në lidhje më të ngushtë me shkencat jo vetëm për arsye të pozitës së Juaj të lartë si njëri ndër mbrojtësit e tyre, por edhe për arsye të raportit të Juaj shumë më të afërt si dashamir dhe njohës i arsimuar i tyre. Për këtë arsye do ta përdorë të vetmin mjet, me të cilin disponoj deri diku dhe me këtë ta dëshmoj miradinë time për besimin përkrahës e dashamirës, me të cilin Shkëlqësia e Juaj më ka nderuar sikur unëmund t'i kontribuoj diçka këtij qëllimi.

Po atij kujdesi përkrahës e dashamirës, me të cilin Shkëlqësia e Juaj e ka nderuar botimin e parë të kësaj vepre, tash ia kushtoj edhe këtë botim të dytë, dhe në këtë mënyrë e njëkohësisht[1] të gjithë interesat e tjerë të karrierës sime letrare, duke i bërë nderim më të thellë.

Kenigsberg,
23. prill 1787[2]

Shkëlqësisë së Juaj
Shërbëtori i përkulur
dhe më i dëgjueshëm
Imanuel Kant

---

[1] Në vend të pjesës së fjalisë "...njëkohësisht" në botimin e parë të *Kritikës së mendjes se pastër* gjendet ky tekst: Wen das speculative Leben vergnugt, dem ist, unter mässigen Wunschen, der Beifall eines aufgeklräten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen gross, obzWar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt Wird (Kush ndjen kënaqësi në jetën spekulative, për të përveç dëshirave modeste, miqësia me një gjyqtar të aftë e të arsimuar, është një nxitës i fuqishëm për përpjekje,.dobia e së cilës është e madhe, ani pse e largët për ç'arsye sytë e rëndomtë fare nuk e shohin.

[2] Në botimin e parë gjendet ky shënim: "Kemigsberg. 29. mars 1781".

BACO DE VARULAMIO
Instauratio magna. Praefattio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus:ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis hamanae fundamnta moliri. Deind ut suiscommodis aequin commune consulant...et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.[1]

BEKON VERULAMI
Përtëritja e madhe. Parathënia

Për vetveten time do të heshti, por për sa i përket çështjes, për të cilën është fjala, lutem që njerëzit të mos e kuptojnë atë vetëm si një opinion, por si një vepër me rëndësi dhe të jenë të bindur se unë, me këtë rast, nuk kam për qëllim themelimin e ndonjë sekti apo të ndonjë opinioni arbitrar, por themelimin e të mirës dhe të madhështisë së njerëzisë. Pastaj, për arsye të lumturisë personale të tij, çdonjëri le të mendojë dhe le të përpiqet për lumturinë e përgjithshme. Fundja, çdonjëri le të jetë i qetë në pikëpamje shpirtërore dhe të mos e marrë me mend Përtëritjen time si diçka të paskajshme dhe mbinjerëzore, sepse, në të vërtetë, ajo paraqet fundin dhe kufirin e njëmendtë të një lajthimi të paskaj.[2]

---

[1] Tri pikat tregojnë shkurtimin, të cilin Kanti ia bëri tekstit të Bekon Verulamit, përkatësisht të Frensis Bekonit, autorit të Instauratio Magna (Përtrirja e madhe).

[2] Kjo moto nuk gjendet në botimin e parë të vitit 1781.

PARATHËNIA
e botimit të parë të vitit 1781, të cilën Kanti e hoq nga botimi i dytë të vitit 1787

Mendja njerëzore ka një fat të çuditshëm në një lloj të njohjes së saj: atë e shqetësojnë ato çështje, për të cilat nuk mund të bëhet e shurdhër, sepse këto ia parashtron vetë natyra e saj, por, të cilat ajo, megjithëkëtë, nuk mund t'i zgjidhë, ngase këto çështje kapërcejnë çdo fuqi të mendjes njerëzore.

Në këtë situatë të pakëndshme mendja ndodhet pa fajin e saj. Ajo niset nga parimet, zbatimi i të cilave gjatë përvojës është i domosdoshëm dhe njëkohësisht i verifikuar mjaft me anë të saj. Me anë të tyre mendja ngritet (ashtu siç e kërkon natyra e saj) gjithnjë e më lart kah kushtet më të largëta. Mirëpo, kur kupton se në këtë mënyrë puna e saj patjetër do të mbetet përgjithmonë e papërfunduar, sepse çështjet nuk prajnë dot të parashtrohen, atëherë ajo sheh se është e detyruar të kërkojë ndihmën e parimeve, të cilat kapërcejnë çdo zbatim të mundshëm përvojësor, por që, megjithëkëtë, duken se janë aq të padyshimt saqë i pranon edhe mendja e rëndomtë. Mirëpo, për këtë arsye, mendja bie në errësirë dhe në kundërthënie, nga të cilat vërtet mund të përfundojë se diku, në themel, duhet patjetër të ekzistojnë lajthime të fshehura, të cilat mendja nuk mund t'i zbulojë, sepse parimet që ajo i zbaton, meqenëse kapërcen kufijtë e çdo përvoje, nuk pranojnë më asnjë kriter provues të përvojës (keinen Probierstein der Erfahrung mehr anerkennen). Logu i të gjitha këtyre polemikave quhet ***metafizikë.***

Ka ekzistuar një kohë, kur metafizika quhej ***mbretëreshë*** *e të gjitha shkencave dhe, nëse dashja merret si vepër, atëherë ajo, për arsye të rëndësisë se jashtëzakonshme të çështjeve me të cilat merret, gjithsesi e ka merituar këtë emër nderi. Sot është moderne të tregosh ndaj saj çdo përbuzje, për ç'arsye kjo plakë e arratisur dhe e vetmuar ankohet e vajton si Hekuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul inops*[1]

Duke qenë nën drejtimin e dogmatikëve, sundimi i metafizikës në fillim ishte despotik. Mirëpo, meqenëse legjislacioni ende mbante në vete gjurmën e barbarizmit të lashtë, ndodhi që, për arsye të luftërave të brendshme, ai të shndërrohet shkallë-shkallë në anarki të plotë dhe skeptikët, një lloj i nomadëve, të cilët përbuzin çdo kultivim të përhershëm të tokës, e shkatërruan kohë pas kohe unitetin qytetar. Meqenëse, për fat të mirë, të këtillë kishte fare pak, nuk ia

[1] Nuk ka shumë kohë kur isha më e fuqishmja dhe sundimtare me ndihmën e shumë dhëndurve dhe shumë fëmijëve – tash me arratisën jashtë atdheut dhe kështu të pafuqishme më dëbojnë më tutje. Ovidi: Metamorfozat.

dolën t'i pengojnë dogmatikët, të cilët ende gjithnjë bënin përpjekje që sërish ta ndërtojnë unitetin e shkatërruar, megjithëse, ç'është e vërteta, pa asnjë plan të përbashkët. Në kohët më të reja, për një çast, dukej se njëfarë ***fiziologjie*** *e arsyes së njeriut (nga Lok-u i famshëm) do t'u japë fund të gjitha këtyre polemikave dhe do të vendosë mbi arsyeshmërinë e këtyre pretendimeve dogmatike; por, megjithëse zanafilla e kësaj mbretëreshe të dikurshme ishte nxjerr nga përvojat e thjeshta, për ç'arsye me të drejtë vihej në dyshim prepotenca e saj, prapëseprapë, meqenëse kjo* ***gjenealogji*** *në të vërtetë, i ishte atribuar rrejshëm, ndodhi që ajo edhe më tutje të mos heqë dorë nga pretendimet e saja, për ç'arsye përsëri ra në* ***dogmatizmin*** *e vjetër të krimbur e nga këtu në nënvlerësimin, nga i cili duhej shpëtuar shkencën. Tash, meqenëse të gjitha rrugët (siç mendohet) janë provuar më kot, në shkenca mbizotërojnë ngopja dhe indiferentizmi i plotë, nga të cilët doli kaosi dhe errësira, por në të cilat, megjithëkëtë, njëkohësisht po sajohet fillimi ose, së paku, paraloja e një rilindjeje që është afër dhe një përtëritje se brendapërbrenda shkencave, të cilat, për arsye të punës se kryer keq, janë bërë të paqarta, të ngatërruara dhe të papërdorshme.*

Është punë e kotë të duash artificialisht të tregosh indiferencë ndaj shqyrtimeve të tilla, objekti i të cilave nuk mund ta lë indiferente natyrën e njeriut. Përveç kësaj, këta gjoja indiferentistë, sado që duan të fshehen duke i dhënë gjuhës shkollore një ton të popullarizuar, prapëseprapë, nëse fare mendojnë, medoemos futen në pohime metafizike, ndaj të cilave, megjithëkëtë, kanë shfaqur aq përbuzje. Mirëpo, joindiferenca, e cila shfaqet pikërisht në kohën e lulëzimit të të gjitha shkencave dhe që i godit veçanërisht shkencat, nga njohuritë e të cilave, nëse këto janë të mundshme, njeriu më së paku dëshiron të heq dorë, është, megjithëkëtë, një fenomen që meriton çdo vëmendje dhe përsiatje. Kjo indiferencë nuk është pasojë e mendjelehtësisë, por e fuqisë së pjekur të të gjykuarit (Urteilskraft)[1] *të një shekulli, i cili nuk dëshiron më të pengohet me njohuri aparente; përveç kësaj, kjo paraqet një apel drejtuar mendjes që përsëri ta merr mbi vete punën më të rëndë nga të gjitha punët e saj, përkatësisht njohjen e vetvetes dhe ta themelojë një gjyq suprem, i cili do ta sigurojë atë në qëllimet e saj të arsyeshme, dhe i cili, përkundrazi, do të mund t'i eliminonte të gjitha ndërmarrjet e pabaza, jo me anë të forcës së pushtetit, por në bazë të*

[1] Aty-këtu dëgjohen ankesat për arsye të përciptësisë së mënyrës së të menduarit në kohën tonë dhe për arsye të shkatërrimit të shkencës serioze. Mirëpo, më duket se shkencat, baza e të cilave është vënë mirë, si matematika, shkencat natyrore etj. fare nuk e meritojnë një qortim të tillë, por, përkundrazi, e konfirmojnë zërin e lashtë për themelsinë e tyre, të cilin për më tepër, kohëve të fundit edhe e tejkalojnë. Po kjo frymë do të kishte vepruar edhe në shkencat e tjera sikur më parë të kishte ekzistuar kujdesi lidhur me korrigjimin e parimeve të tyre. Meqenëse kjo ka munguar, indiferenca, dyshimi dhe, më në fund, kritika e rreptë janë, përkundrazi, prova të mendimit të themeltë. Koha jonë është koha e vërtetë e kritikës, të cilës duhet t'i nënshtrohet çdo gjë. ***Religjioni*** në bazë të shenjtërisë së tij dhe *legjislacioni* në bazë të madhërisë së tij rëndom përpiqen t'i bishtnojnë kritikës. Mirëpo, kështu ata shkaktojnë një dyshim të arsyeshëm kundër vetvetes dhe, prandaj, nuk mund të presim një respekt të sinqertë, të cilin mendja ia bën vetëm atij apo asaj që ka mund ta përballojë shqyrtimin e saj të lirë e publik.

ligjeve të tij të amshueshme e të pandryshueshme, kurse ky gjyq suprem është vetëm e vetëm ***Kritika e mendjes së kulluar.***

Mirëpo, me këtë unë nuk kuptoj kritikën e librave e të sistemeve, por kritikën e fuqisë së mendjes (Vernunftvermögens) në përgjithësi, duke pasur parasysh të gjitha ato njohuri kah të cilat ajo mund të synojë pavarësisht nga çdo përvojë, dhe, pra, vendimin mbi mundësinë apo pamundësinë e një metafizike në përgjithësi dhe përcaktimin si të burimit, ashtu edhe të vëllimit e të kufijve të saj, dhe tërë këtë në bazë të parimeve.

Unë jam nisur kësaj rruge, të vetmes që ende ka mbetur, dhe vetvetes i bëj lajka se duke shkuar kësaj rruge i kam evituar të gjitha ato bredhje, të cilat deri tash mendjen në përdorimin e saj jashtëpërvojësor e kanë shpën në konflikt me vetveten. Unë nuk u kam bishtnuar çështjeve të saj, duke kërkuar falje dhe duke vënë në pah pafuqinë e mendjes njerëzore, por ato i kam specifikuar plotësisht në bazë të parimeve, dhe pasi që e kam zbuluar atë pikë, në të cilën mendja bie në mosmarrëveshtje me vetveten e saj, unë i kam zgjidhur ato duke e kënaqur atë plotësisht, ç'është e vërteta, përgjigjja në këto pyetje nuk ishte e tillë çfarë do të mund ta priste kërshëria e flaktë dogmatike, sepse ajo do të mund të kënaqej vetem me anë të magjive (Zauberkünste), të cilat unë nuk i njoh. Por ky, kurrsesi, nuk ka qenë qëllimi i përcaktimit natyror të mendjes sonë; detyra e filozofisë ishte: ta heq iluzionin që kishte zënë fill nga të moskuptuarit, madje edhe me kusht që me këtë rast të falimentojë edhe ndonjë marrëzi që ende është aq e lavdëruar dhe e dashur. Lidhur me këtë kujdes të madh i kam kushtuar gjerësisë dhe kam guxim të them se nuk ka mbetur asnjë çështje metafizike, që këtu të mos jetë zgjidhur ose, se paku, të mos është dhënë çelësi për zgjidhjen e saj. Në fakt, edhe mendja e kulluar është një unitet i këtillë i plotë: sikur parimi i saj të mos ishte i mjaftueshëm së paku për njërën nga çështjet e shumta, të cilat mendjes ia ka parashtruar vetë natyra e saj, atëherë ajo do të mund vetëm të hudhet, sepse nuk do të kishte qenë plotësisht e sigurt e as e mjaftueshme për asnjërën nga çështjet e tjera.

Derisa e them këtë, më duket se në fytyrën e lexuesit shoh një reagim të përzierë me përbuzje kundër qëllimeve të mia, për nga dukja, vetëlavdëruese dhe jomodeste; megjithëkëtë këto qëllime janë pakrahasimisht më të përkora se pretendimet e cilitdo autor, qoftë edhe të ndonjë programi të rëndomtë, i cili pohon se në këtë e ka provuar, për shembull, thjeshtësinë e shpirtit ose domosdonë e fillimit të botës, sepse autori i këtillë përpiqet ta zgjerojë njohjen njerëzore përtej të gjithë kufijve të përvojës së mundshme gjë që unë pranoj, duke u përkulur se një punë e këtillë i kapërcen plotësisht mundësitë e mia; prandaj, në vend të kësaj, unë merrem me mendjen dhe me të menduarit e saj të kulluar dhe unë nuk jam i detyruar këtë ta kërkoj larg rreth e përqark vetvetes në mënyrë që ta njoh hollësisht sepse atë e gjej në vetvete (in mir selbst), kurse me shëmbullin e saj logjika e rëndomtë më tregon se të gjitha veprimet e mendjes së kulluar mund të numërohen plotësisht dhe në mënyrë sistematike. Mirëpo, këtu shtrohet pyetja: ç'mund të shpresoj se do të arrijë me anë të mendjes, kur të më merret i tërë materiali dhe ndihma e përvojës.

Kaq për plotësinë në arritjen e çdo qëllimi dhe gjerësinë në arritjen e të gjitha qëllimeve së bashku, të cilat nuk na i shtron ndodnjë paramendim arbitrar, por vetë natyra e njohjes si materie e gjurmimeve tona kritike.

Edhe siguria e qartësia janë dy çështje, të cilat kanë të bëjnë me formën e këtij shqyrtimi dhe të cilat duhet konsideruar kërkesa thelbësore që me të drejtë duhet drejtuar atij autori që merr guximin t'i përvishet një pune kaq të pasigurt.

Sa i përket sigurisë, unë i kam shtruar vetes këtë parim: në shqyrtimet e këtilla assesi nuk është e lejueshme hamendja dhe se në to çdo gjë që sadopak ka ngjashmëri me hipotezën është një mall i ndaluar, i cili nuk duhet të shitet as me çmim më të ulët, por, si të konstatohet se është i tillë, duhet patjetër të konfiskohet, sepse çdo njohje, e cila duhet të vlejë a priori dëftohet me këtë: se dëshiron të konsiderohet si plotësisht e domosdoshme; këtë e bën edhe shumë më tepër një përcaktim i të gjitha njohjeve të pastra a priori, përcaktim ky që duhet të jetë kriter e, pra, edhe shembull i një sigurie apodiktike (filozofike). A e bëra vërtet tërë atë që po premtoj lidhur me këtë çështje, këtë duhet ta vlerësojë vet lexuesi, sepse detyra e autorit është vetëm t'i paraqet arsyet e jo të gjykojë për ndikimin e këtyre në gjyqtarët e tij. Mirëpo, që ndonjë gjë të mos jetë në mënyrë naive shkak i dobësimit të këtij ndikimi le t'i vë në pah ato vende, të cilat do të mund të ishin shkak i ndonjë mosbesimi, megjithëse ato kanë të bëjnë me qëllimin dytësor, dhe, kështu, me kohë ta evitojë ndikimin, të cilin do të mund ta kishte në këtë çështje edhe dyshimi më i vogël i lexuesit në gjykimin e tij përkitazi me qëllimin kryesor.

Unë nuk njoh kurrfarë shqyrtime të tjera, të cilat do të ishin më të rëndësishme për shpjegimin e asaj fuqie, të cilën ne e quajmë arsye (Verstand) dhe, njëkohësisht, për përcaktimin e rregullave e të kufijve të zbatimit të saj se ato që unë i kam paraqitur në pjesën e dytë kryesore të analitikës transcendentale që mban titullin **deduksioni i koncepteve të kulluara të arsyes** *(Deduktion der reinen Verstandesbegriffe). Këto shqyrtime më kanë kushtuar më së shumti mund, por më mban shpresa se ky mund nuk ka qenë i kotë. Mirëpo, vrojtimi, i cili është vendosur në një bazë diçka më të gjerë, i ka dy anë: njëra ka të bëjë me objektet e arsyes se kulluar dhe duhet të provojë e të shpjegojë vlerën objektive të koncepteve a priori të saj; pikërisht për këtë arsye ajo bën pjesë në mënyrë thelbësore në qëllimet e mia; tjetra ka të bëjë me perceptimin e vetë arsyes se kulluar lidhur me mundësinë e saj dhe me ato fuqi të të njohurit, në të cilat mbështetet ajo vetë, domethënë ta perceptojë nga pikëpamja subjektive; prandaj, megjithëse ky shqyrtim është shumë me rëndësi për qëllimin tim kryesor, prapëseprapë ai nuk i takon në mënyrë thelbësore këtij qëllimi, sepse çështja kryesore do të jetë gjithmonë: ç'munden dhe sa mund arsyeja dhe mendja të njohin pavarësisht nga çdo përvojë e jo si është e mundur vetë fuqia e të menduarit (Was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, Wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich?). Meqenëse kjo anë e dytë e këtij kundrimi është një gjurmim i shkakut të rrjedhojës së dhënë, atëherë ajo ka në vete aq më shumë diçka të ngjashme me hipotezën (megjithëse, në të vërtetë, nuk është ashtu, siç do të tregojmë me një rast tjetër)*

duket se këtu fjala është për atë rast ku unë i lejoj vetvetes të supozoj dhe, prandaj, i duhet lejuar patjetër edhe lexuesit të mund të mendojë ndryshe. Duke pasur parasysh këtë unë jam i detyruar që sa më shpejt ta bëj me dije lexuesin me këtë vërejtje: nëse deduksioni im subjektiv nuk shkakton tek ai një bindje të plotë, të cilën e pres, atëherë, megjithëkëtë, deduksioni objektiv, për të cilin këtu jam shumë më i interesuar, e arrin tërë intensitetin e tij, për çka mund të jetë, gjithsesi, e mjaftueshme ajo që është thënë në faqet 92-93.[1]

Fundja, sa i përket qartësisë, lexuesi ka të drejtë të kërkojë, së pari, qartësinë ***diskursive*** *(logjike)* ***me anë të perceptimeve,*** *kurse më pastaj edhe qartësinë* ***intuitive*** *(estetike)* ***me anë të perceptimeve*** *domethënë të kërkojë shembuj e shpjegime të tjera* ***in concreto.*** *Për qartësinë e parë jam kujdesur mjaft, sepse ajo kishte të bëjë me qenësinë e qëllimit tim, por, gjithashtu, sepse ishte shkak i rastësishëm që nuk kam mund ta plotësoj kërkesën tjetër jo aq të rreptë, por, megjithëkëtë, të arsyeshme. Gati gjatë tërë punës sime jam luhatur a thua si duhet vepruar lidhur me këtë çështje. Tërë kohën shembujt dhe shpjegimet më dukeshin të domosdoshme dhe, për këtë arsye, janë paraqitur mjaft në vendet e tyre në skicën e parë. Mirëpo, së shpejti hetova madhësinë e punës sime dhe shumësinë e çështjeve me të cilat do të ballafaqohem, dhe meqë nëse e kuptova se vetë ato më vete, të paraqitur nëpërmes të mësimdhënieve të thata, thjesht skolastike, do ta kishin zgjeruar mjaft veprën, mu duk e pavend që këtë ta zgjeroj edhe më tepër me shembuj dhe shpjegime, të cilat janë të domosdoshme vetëm për qëllime popullarizuese dhe sepse kjo vepër assesi nuk do të kishte mund të jetë e përshtatshme për përdorim popullarizues; mirëpo, njohësit e njëmendtë të shkencës nuk kanë aq nevojë për shpjegim të tillë. Megjithëse është prore i këndshëm prapëseprapë shpjegimi i tillë do të mund të shkaktonte ndonjë gjë që është në kundërshtim me qëllimin. Ç'është e vërteta, kleriku Terason thotë: nëse madhësia e librit matet, jo sipas numrit të faqeve, por sipas kohës së nevojshme që të kuptohet, atëherë do të mund të thuhej: se do të kishte qenë shumë më i shkurtër po të mos ishte aq i shkurtër (dass es viel kürzer sein Würde, wenn es nicht so kurz wäre). Por, në anën tjetër, nëse merret si qëllim kuptueshmëria e një tërësie të gjerë, por, megjithëkëtë, në bazë të një parimi të përfshirë të njohjes spekulative, atëherë po me aq të drejtë mund të thuhet: ndonjë libër do të kishte qenë shumë më i qartë po të mos kishte qenë i detyruar të jetë aq i qartë, sepse vërtet mjetet ndihmëse për publik ndihmojnë*[2] *lidhur me pjesët, por shpeshherë shkaktojnë huti lidhur me tërësinë meqenëse nuk e lejojnë lexuesin që shpejt ta shikojë tërësinë dhe pasi që të gjitha ngjyrat e tyre të qarta gjithashtu e njollosin dhe e fshehin artikulimin dhe strukturën e sistemit, i cili, megjithëkëtë, është më i rëndësishëm, që të mund të gjykohet për unitetin dhe validitetin e tij.*

[1] Këta numra të faqeve kanë të bëjnë me botimin e parë, kurse në botimin e dytë teksti i përmendur gjendet në faqet 124-126. Në përkthimin tonë këto vende gjenden në § 14, në pjesën e analitikës.

[2] Në origjinal, të cilin e pat korrektuar Hartenshtajn në vend të fjalës "ndihmojnë" gjendet fjala "mungojnë".

Më duket se lexuesi do të mund të përfitohet bukur shumë për ta bashkuar përpjekjen e tij me atë të autorit nëse ky do të ketë gjasë që plotësisht dhe përherë të kryejë një vepër të madhe e të rëndësishme sipas një skice të shestuar më parë. Sipas koncepteve, të cilat për të do t'i paraqesim këtu, metafizika është e vetmja nga të gjitha shkencat, e cila mund të shpresojë për një përkryerje të atillë, bile për një kohë të shkurtër dhe me një përpjekje të vogël, por të bashkuar, kështu që brezit të ardhshëm nuk i mbetet tjetër veçse në trajtë të një maniri ***didaktik*** *çdo gjë ta përshtat sipas qëllimeve të saj dhe, me këtë rast, aspak të mos e zmadhojë përmbajtjen e saj. Ajo nuk është tjetër veçse një* ***inventar*** *i rregulluar në mënyrë sistematike me anë të* ***mendjes së kulluar*** *i tërë asaj që kemi (Denn es ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitz durch reinen Vernunft, systematisch geordnet.) Këtu nuk mund të na shpetojë asgjë, sepse atë që mendja e prodhon kryekreje nga vetvetja e saj nuk mund të fshihet, por vetëm të nxirret në dritë me anë të mendjes po në atë çast, kur është gjetur parimi i saj i përgjithshëm. Uniteti i plotë i këtij lloji të të njohurit, të të njohurit nga vetë konceptet e kulluara, në zgjerimin dhe shumëzimin e të cilave nuk mund të ndikojë asgjë që ka të bëjë me përvojën, bile as perceptimi i* ***veçantë****, i cili do të duhej të sjellë përvojën e caktuar, e bën këtë plotësi, jo vetëm të mundshme, por edhe të domosdoshme.* ***Tecum habitat et noris, quam sit tibi curta supellex***[1].

Shpresoj se unë do ta shtjelloj një sistem të tillë të mendjes së kulluar (spekulative) me titull: ***Metafizika e natyrës****, e cila, megjithëse nga vëllimi, nuk do të jetë as sa gjysma e kësaj Kritike, prapëseprapë, nga përmbajtja, duhet të jetë pakrahasimisht më e pasur se kjo. Kritika ka qenë dashur të paraqet, para së gjithash, burimet dhe kushtet e mundësisë së saj, dhe ta pastrojë e ta trapisë një terren të lënë pas dore krejtësisht. Këtu në Kritikë unë pres nga lexuesi im durimin dhe paanësinë e një* ***gjykatësi****, kurse atje, në sistemin e metafizikës së natyrës, qëllimmirësinë dhe ndihmën e një* ***bashkëpunëtori****; megjithëse në Kritikë janë paraqitur plotësisht të gjitha* ***parimet*** *për një sistem, prapëseprapë, për arsye të gjerësisë së saj, është e nevojshme që, përveç kësaj, të mos mungojë asnjë nga konceptet e* ***derivuar****, të cilët nuk mund të numërohen shpejt e shpejt, por të cilët duhet të analizohen shkallëshkallësisht. Meqenëse në Kritikë është shterruar e tërë* ***sinteza*** *e koncepteve, këtu kërkohet, përveç kësaj, po kështu të veprohet edhe me* ***analizën****, e që e tërë kjo është e lehtë, dhe më parë një zbavitje se një punë.*

Dëshiroj të them edhe diçka lidhur me shtypin. Meqenëse shtypi ka filluar diçka me vonesë ia dola ta shikoj vetëm përafërsisht në gjysmë të tabakut, në të cilën vërtet kam gjetur disa gabime shtypi, të cilat nuk e turbullojnë kuptimin, përveç atyre në faqen 379[2]*, rreshti i katërt nga poshtë ku në vend të fjalës "****skeptike****" duhet të jetë fjala "****specifike****". Antinomia e mendjes së kulluar, prej faqes 425 deri në faqen 461 është paraqitur si një tabelë, kështu që tërë ajo që i takon tezës është në anën e majtë, kurse tërë ajo që i takon antitezës në anën e djathtë; këtë e kam bërë me qëllim që të mund të krahasohen më lehtë teza dhe antiteza.*

[1] Sodit rreth e qark vetes në shtëpinë tënde dhe do të hetosh sesa të varfura janë orenditë tua (Persius).

[2] Pagjinacioni i botimit të parë.

PARATHËNIA E BOTIMIT TË DYTË TË VITIT 1787

Nëse përpunimi i njohurive, të cilat janë një çështje e mendjes po shkon apo s'po shkon rrugës së sigurt të një shkence, mund të vlerësohet në bazë të suksesit. Nëse ai edhe pas shumë përgatitjeve e furnizimeve ngec, me të arritur deri te qëllimi ose për ta arritur këtë qëllim, duhet me shpesh të kthehet dhe të shkojë rrugës tjetër; po kështu nëse nuk është e mundshme të pajtohen bashkëpunëtorët e ndryshëm lidhur me mënyrën si duhet vepruar në sendërtimin e qëllimit të përbashkët: atëherë duhet të jemi të bindur se studimi i këtillë ende as përafërsisht nuk ka vajtur rrugës së sigurt të një shkence dhe se, pra, është në bredhje, se edhe kjo është një meritë e mendjes që mundësisht ta gjejë këtë rrugë, madje edhe sikur të duhej të hiqej dorë si gjë e kotë nga diçka që më parë është gjetur në qëllimin e shtruar pa persiatur.

Se logjika vërtet ka vajtur kësaj rruge të sigurt që nga kohët më të lashta mund të shihet nga fakti se ajo, duke filluar nga Aristoteli e tehu nuk ka qenë e detyruar të kthehet prapa as për në hap me kusht që flakja e disa subtiliteteve të panevojshme ose përkufizimet më të qarta të asaj që ajo shpjegon të mos i llogariten në përmirësime, sepse këto bëjnë pjesë me shumë në elegancë se në siguri të shkencës. Në logjikë ende është interesant fakti se ajo deri më tash, gjithashtu, nuk ia doli të bëjë asnjë hap përpara, dhe, prandaj, sipas të gjitha gjasëve, duket se është e mbyllur dhe e përfunduar (dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorWärts hat tun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint). Nëse disa autorë të kohëve më të reja e kanë menduar atë duke futur në të pjesërisht kapituj psikologjikë mbi fuqitë njohëse (imagjenata, vici), pjesërisht kapituj metafizikë mbi zanafillën e njohjes ose mbi llojet e ndryshme të sigurisë në vartësi nga dallimet që kanë të bëjnë me objektet (idealizmi, skepticizmi etj.), pjesërisht kapituj antropologjikë mbi paragjykimet (shkaqet e tyre dhe mjetet kundër tyre), kjo ka ndodhur ngase ata nuk e kanë njohur natyrën e vërtetë të kësaj shkence. Nëse lejohet që kufijtë e shkencave të kalojnë në njëri tjetrin, kjo nuk do të thotë zmadhimi i shkencave, por shëmtimi i tyre. Kufiri i logjikës është caktuar saktësisht, sepse ajo është një shkencë, e cila vetëm i shpjegon hollësisht dhe i provon rreptësisht rregullat formale të tërë të të menduarit (qoftë ky a priori apo empirik, qoftë se ka këtë apo atë zanafillë apo objekt, qoftë se në shpirtin tonë ballafaqohet me pengesa rasti apo natyrore).

Logjika ia doli mirë kësaj pune dhe për këtë dobi ajo duhet falënderuar vetëm rrethanën se është e autorizuar, madje edhe e obliguar të abstraktojë nga të gjitha objektet e të njohurit dhe dallimet e tyre kështu që brenda saj arsyeja nuk ka punë me asgjë tjetër veçse me vetveten dhe formën e saj. Kuptohet

vetvetiu se për mendjen duhet të ketë qenë patjetër shumë më vështirë të shkojë rrugës së sigurt të shkencës, kur kjo nuk kishte punë vetëm me vetveten e saj, por edhe me objektet. Nga këtu logjika si propedeutikë paraqet, si të thuash, vetëm paradhomën e shkencave dhe kur është fjala për njohuritë, ç'është e vërteta, për arsye të vlerësimit të tyre, atëherë logjika supozohet, por zgjerimin e këtyre duhet kërkuar në vetë shkencat në kuptimin e njëmendtë dhe objektiv të kësaj fjale. Nëse, megjithëkëtë, në shkenca duhet të ketë mendje, atëherë aq më parë në to duhet të njihet diçka a priori dhe të njohurit në bazë të tyre mund të ketë punë me objektin e tij në dy mënyra: ose duke e ***përcaktuar thjesht*** *këtë objekt dhe konceptin e tij (i cili duhet të jetë i dhënë nga ana tjetër) ose duke e* ***realizuar*** *këtë: Mënyra e parë quhet* ***njohje teorike***, *kurse e dyta* ***njohje praktike e mendjes***. *Nga të dy këto së pari duhet paraqitur vetëm pjesa e kulluar sado shumë ose pak që të ngërthejë ajo, përkatësisht atë pjesë, në të cilën mendja përcakton objektin e saj plotësisht a priori, dhe me këtë nuk duhet ngatërruar ajo njohje që pason nga burimet e tjera, sepse është një ekonomi e keqe, kur të ardhurat shpenzohen në mënyrë të verbër dhe, madje, kur të ardhurat ngecin nuk mund të shihet se cila pjesë e të ardhurave mund t'i mbulojë shpenzimet dhe cilën pjesë të të ardhruave duhet kufizuar.*

Matematika dhe fizika *janë ato dy njohje teorike të mendjes, të cilat duhet t'i përcaktojnë* ***objektet*** *e tyre a priori: matematika në mënyrë krejtësisht të kulluar, kurse fizika bile në mënyrë pjesërisht të kulluar, madje edhe në bazë të burimeve të tjera të njohjeve që dallojnë nga mendja.*

Që nga kohët më të hershme deri ku arrin historia e mendjes njerëzore tek ai popull i mrekullueshëm i grekëve, ***matematika*** *shkoi rrugës së sigurt të një shkence. Mirëpo, nuk duhet menduar se ajo e ka pasur lehtë ta gjejë atë rrugë mbretërore ose këtë ta trapisë për vetveten, siç ka qenë rasti me logjikën, në të cilën mendja merret vetëm me vetveten e saj: përkundrazi, unë mendoj se ajo ka bredhur një kohë të gjatë (veçanërisht tek egjiptianët) dhe ky ndryshim duhet t'i atribuohet një* ***revolucioni***, *të cilin e ka shkaktuar mendimi fatlum i një njeriu të vetëm me rastin e një përpjekjeje, pas të cilës më nuk ka qenë e mundshme të gabohet ai shteg, nëpër të cilin është dashur të shkohet patjetër dhe, kështu, është ndërmarrë dhe shënjuar për të gjitha kohët dhe në largësi të pafund kahu i sigurt i një shkence. Nuk është ruajtur historia e këtij revolucioni në fushën e mënyrës së të menduarit, i cili ka qenë shumë më i rëndësishëm se zbulimi i rrugës rreth asaj parakodre të famshme, sikurse as historia e atij njeriu fatlum, i cili e ka bërë këtë revolucion. Megjithëkëtë, ato tregime që na i ka ruajtur Diogjen Laerti, i cili përmend gjoja zbuluesin e atyre elementeve më të vogla të demonstrimeve gjeometrike, për të cilat, sipas mendimit të përgjithshëm, nuk kanë nevojë për kurrfarë prove, tregojnë se kujtimi lidhur me këtë ndryshim, të cilin e ka shkaktuar gjurma e parë e zbulimit të kësaj rruge të re, matematikanëve duhet t'u është dukur jashtëzakonisht i rëndësishëm dhe, për këtë arsye, është bërë i paharrueshëm. Atij që i pari demonstroi trekëndëshin brinjënjëshëm*[1]

[1] Në botimin origjinal gabimisht thuhet "brinjënjëshëm" në vend se të thuhet "kënddrejtë"

(qoftë ai Talesi apo kushdo tjetër) i është hapur një dritë e re, sepse ai ka gjetur (denn er fand) se nuk është i detyruar ta gjurmojë atë që e ka parë në një figurë ose në konceptin e saj dhe nga këtu, si të thuash, t'i lexojë vetitë e saj, por ato duhet t'i prodhojë me anë të të menduarit dhe e ka paraqitur (me anë të konstruksioneve), dhe se ai, që të mundet me siguri të njohë diçka a priori, nuk duhet asgjë tjetër t'u atribuojë gjësendeve përveç asaj që do të pasonte doemos nga ajo që sipas konceptit të saj ai vetë e ka vendosur në të.

*Në shkencën natyrore zgjati shumë më tepër derisa kjo nuk e gjet rrugën e vërtetë të shkencës, sepse ka kaluar vetëm një shekull e gjysmë që kurse propozimi i **Bekon Verulamit** të mençur këtë zbulim pjesërisht e shkaktoi e pjesërisht, meqenëse tash i kishin ra në gjurmë, e shpejtësoi, zbulim ky që, gjithashtu, mund të shpjegohet vetëm në bazë të ndonjë revolucioni të shpejtë në fushën e mënyrës së të menduarit. Unë këtu do të mendoj për shkencën natyrore vetëm nëse ajo mbështetet në parimet **empirike**.*

*Kur **Galilei** lëshoi rruzujt e tij të rrokullisen teposhtë një rrafshi të thiktë me shpejtësi, të cilën ai vetë e kishte zgjedhur, ose kur **Toriçelli** bëri që ajri ta mbajë një peshë, të cilën më parë e kishte menduar si të barabartë me peshën e një shtylle të ujit, të cilën e kishte të njohur, ose, kur në kohën edhe më të re **Shtalli** i shndërronte metalet në gëlqere, kurse gëlqeren përsëri në metale duke u hequr dhe pastaj duke u shtuar diçka*[1]*, atëherë për të gjithë gjurmuesit e natyrës u shfaq një dritë e re. Ata kuptuan se mendja e veneron vetëm atë që ajo vetë e prodhon sipas planit të saj, se me parimet e gjykimeve të saj ajo patjetër duhet të shkojë përpara kah ligjet konstante dhe ta detyrojë natyrën, si të thuash, vetëm ta tërheq atë me anë të një pango; përndryshe observimet e rastësishme, të cilat nuk janë bërë sipas ndonjë plani më parë të përgatitur nuk janë në asnjë lidhje të ndërsjellë në një ligj të domosdoshëm, i cili i nevojitet mendjes dhe të cilin kjo e kërkon. Mendja duhet patjetër t'i qaset natyrës, duke i mbajtur në njërën dorë parimet e saj, sipas të cilave vetëm dukuritë që përputhen mund të kenë domethënien e ligjit, kurse në dorën tjetër eksperimentin, të cilin ajo e ka paramenduar në bazë të këtyre parimeve dhe tërë këtë vërtet me qëllim që të mësojë nga ajo, por jo në cilësinë ë nxënësit, i cili duron që t'i thuhet çdo gjë që dëshiron mësuesi, por të gjykatësit në detyrë që i detyron dëshmitarët t'u përgjigjen pyetjeve të tij. Kështu, për një revolucion të këtillë të dobishëm në pikëpamje të mënyrës së të menduarit të saj, për më tepër, edhe fizika duhet falënderuar vetëm idesë se mendja, sipas asaj që vetë e ka vendosur në natyrë, (e jo t'i mveshet rrejshëm) duhet kërkuar atë, nga e cila mund të mësojë diçka që vetë ajo mëvete nuk do të kishte ditur asgjë. Vetëm në këtë mënyrë shkenca natyrore ka vajtur rrugës së sigurt të një shkence, pasi që gjatë aq shumë shekujsh nuk ishte asgjë tjetër veçse një bredhje e thjeshtë (als ein blosses Herumtappen).*

Ndërkaq, ndaj metafizikës, e cila plotësisht kalon përtej të vërtetave përvojësore dhe këtë e bën me ndihmën e koncepteve të kulluara (e jo si matematika

[1] Unë këtu nuk i përmbahem saktësisht historisë së metodës eksperimentale, fillimet e para të së cilës vërtet nuk janë të njohura.

në bazë të zbatimit të këtyre koncepteve në perceptime), në të cilën, pra, vetë mendja duhet të jetë nxënëse e vetvetës se saj, fati nuk ka qenë aq dashamirës që të shkojë rrugës së sigurt të një shkence edhe pse ajo është më e lashtë se të gjitha shkencat e tjera dhe do të ekzistojë madje edhe sikur shkencat e tjera të vdirreshin plotësisht në gabzherrin e barbarizmit që çdo gjë kapërdin, sepse në të mendja prore bën lajthime, madje edhe atëherë, kur ajo përpiqet t'i njohë a priori (siç i bën lajka vetvetes) ato ligje, të cilat i vërteton përvoja e përditshme. Në metafizikë duhet herë të panumërta të kthesh nga rruga, kur të shihet se ajo nuk çon në drejtim të dëshiruar, kurse sa i përket pajtueshmërisë se pohimeve të ithtarëve të saj, ajo është ende aq larg asaj saqë, për më tepër, duhet konsideruar se është një fushëbetejë, e cila duket se është caktuar plotësisht të jetë e tillë që gjatë luftimit njeriu t'i çelnikosë forcat e tij dhe në të cilën ende asnjëherë e asnjë luftëtar nuk ia ka dalë ta zë bile as vendin më të vogël dhe kështu mbi fitoren e tij të themelojë ndonjë pronë të qëndrueshme. Pra, nuk ka kurrfarë dyshimi se deri tash puna e metafizikës ishte bredhje e thjeshtë, dhe, për të qenë puna edhe më keq, bredhje midis vetë koncepteve.

Nga çfarë është varur që këtu ende assesi nuk ka mund të gjendet ndonjë rrugë e sigurt e shkencës? Mos është kjo, vallë, e pamundshme? Pse atëherë natyra e ka frymëzuar mendjen tonë me një synim të palodhshëm të gjurmojë për ta gjetur këtë rrugë si diçka, për të cilën ajo është e interesuar më së shumti? Për ç'arsye duhet të kemi besim ndaj mendjes sonë, kur ajo ne, lidhur me njërën ndër gjërat më të rëndësishme të dëshirës sonë për të njohur, jo vetëm që na braktisë, por bile, me anë të iluzioneve, na mashtron, kurse, më në fund edhe na gënjen! Apo ne nuk ia kemi qëlluar kësaj rruge deri më tash? Cilat shënja mund t'i përdorim që të mund të shpresojmë se me rastin e rikërkimit do të jemi më fatlumtur se paraardhësit tonë?

Unë do të thoja: shembujt e matematikës e të shkencës natyrore, të cilat janë bërë ato çfarë janë për arsye të një revolucioni që kishte shpërthyer papritmas, janë mjaft interesantë dhe duhet menduar mbi thelbin e atij ndryshimi në pikëpamje të mënyrës së të menduarit, i cili për to ka qenë i dobishëm dhe këto të imitohen në metafizikë së paku si një përpjekje nëse një gjë të tillë e lejon analogjia e tyre si njohuri të mendjes me metafizikën. Deri tash është supozuar se e tërë njohja jonë duhet të drejtohet sipas objekteve; mirëpo, duke supozuar kështu kanë dështuar të gjitha përpjekjet që për objektet të dimë ndonjë gjë a priori e me ndihmën e koncepteve me ç'rast njohja jonë do të ishte zgjeruar. Për këtë arsye, le të provojmë njëherë a thua mos do t'ia dalim me mirë në çështjet e metafizikës, nëse do të supozojmë se objektet duhet të drejtohen sipas njohjes sonë, gjë që më mirë i përgjigjet kërkesës mbi mundësinë e një njohjeje të tyre a priori, e cila për objektet duhet të konstatojë diçka para se të na janë dhënë ato. Lidhur me këtë, çështje qëndron njësoj sikur me mendimet e para të ***Kopernikut****, i cili, meqenëse puna rreth shpjegimit të trupave qiellorë nuk shkonte si duhet, derisa supozonte se e tërë armata e yjeve sillej rreth vrojtuesit, u përpoq se mos ndoshta do t'ia del më mirë nëse supozon se vrojtuesi sillet, kurse yjet, përkundrazi, nuk lëvizin. Sa i përket* ***perceptimit*** *të objekteve, në*

metafizikë mund të bëhet një përpjekje e ngjashme. Nëse të perceptuarit është i detyruar të drejtohet sipas vetisë së objektit, atëherë unë nuk shoh si është e mundshme të dihet për të diçka a priori; por nëse gjësendi (si objekt i shqisave) drejtohet sipas vetisë së fuqisë sonë të të vërejturit, atëherë unë fare lehtë mund ta supozoj këtë mundësi. Mirëpo, meqenëse nuk mund të mbetem te këto vrojtime, nëse këto duhet të bëhen njohuri, por duhet këto, si përfytyrime, t'i vë në raport me diçka si objekt i tyre, të cilin kështu, me ndihmën e tyre, do ta përcaktoj, del se unë ose mund të supozoj se ***konceptet*** *me ndihmën e të cilave e prodhoj këtë përcaktim, drejtohen gjithashtu sipas objektit dhe me këtë rast gjendem në të njëjtin hall për arsye të mundësisë se në ç'mënyrë për ta mund të dijë diçka a priori ose do të supozoj se objektet apo (gjë që është po ajo)* ***përvoja*** *vetëm brenda së ciles ato (si objekte të dhëna) mund të njihen, drejtohen sipas këtyre koncepteve me ç'rast unë menjëherë e shoh një shtegdalje më të lehtë, sepse vetë përvoja është një lloj i njohjes, të cilën e kërkon arsyeja, rregullin e së cilës jam i detyruar ta supozoj në mua ende para se të më janë dhënë objektet, pra a priori, rregull ky që shprehet në konceptet a priori, sipas të cilave duhet doemos të drejtohen dhe me ta të përputhen të gjitha objektet e përvojës. Sa i përket objekteve nëse këto mund të merren me mend me anë të mendjes, bile në mënyrë të domosdoshme, për të cilët (së paku ashtu si i merr me mend mendja) ato assesi nuk mund të jenë të dhëna në përvojën, dhe, prandaj, përpjekjet që ato të merren me mend (sepse ato, megjithëkëtë, duhet patjetër të merren me mend) do të shërbejnë, pra, si një kriter i mrekullueshëm i asaj që e aprovojmë si metodë të ndryshuar në pikëpamje të mënyrës së të menduarit, përkatësisht ne njohim a priori në gjësendet vetëm atë që ne vetë e kemi futur në to.*[1]

Kjo përpjekje ia del sipas dëshirës dhe i premton metafizikës rrugën e sigurt të një shkence në pjesën e parë të saj, në të cilën ajo merret me konceptet a priori, objektet përkatëse të të cilëve mund të jenë, në ujdi me to, të dhëna në përvojë, sepse pas këtij ndryshimi lidhur me mënyrën e të menduarit mundësia e një njohjeje a priori mund të shpjegohet fare lehtë, dhe, për më tepër, ligjet që qëndrojnë në themelin e natyrës si lidhje e objekteve të përvojës së furnizuar me prova të mjaftueshme; sipas metodës së deritashme, këto dy gjëra kanë qenë të pamundshme. Por sipas këtij deduksioni tonë të fuqisë së njohjes sonë a priori,

[1] Kjo metodë e huazuar nga natyralistët konsiston në këtë: elementet e mendjes së kulluar të kërkohen në atë që me *anë të një eksperimenti mund të vërtetohen ose të përgënjeshtrohen.* Mirëpo, me qëllim të studimit të propozicioneve të mendjes së kulluar, veçanërisht nëse ndokush merr guximin që këtë ta zbatojë përtej çdo kufiri të përvojës së mundshme, assesi nuk mund të bëhet ndonjë eksperiment me *objektet* e tyre (ashtu si në shkencën natyrore): prandaj, një gjë e tillë mund të bëhet vetëm me konceptet e propozicionet themelore, të cilët i aprovojmë a priori pasi që këta të rregullohen ashtu që të njëjtit objekte mund të kundrohen, në njërën anë si objekte të shqisave e të arsyes për përvojën, kurse në anën tjetër, si objekte që merren me mend nga ana e mendjes në çdo rast të izoluar, e cila synon jashtë kufijve të përvojës kështu që mund të kundrohen nga të dy anët e ndryshme. Nëse tregohet se, kur gjësendët kundrohen nga pikëpamja e dyfishtë ekziston përputhshmëria e pashmangshme e mendjes me vetveten e saj, kurse paraqitet kundërthënia e pashmangshme nëse këto kundrohen nga një pikëpamje, atëherë eksperimenti vendos në të mirë të këtij dallimi.

në pjesën e parë të metafizikës paraqitet një rezultat i çuditshëm, i cili është, si duket, shumë i dëmshëm për tërë qëllimin e saj, me të cilin merret pjesa e dytë, përkatësisht se me këtë fuqi na kurrë nuk mund të shkojmë përtej kufijve të përvojës së mundshme, kurse për këtë shkencë pikërisht kjo është thelbësore. Mirëpo, pikërisht këtu qëndron eksperimenti i kundërprovës së vërtetësisë së rezultatit të atij vlerësimi të parë të njohjes a priori të mendjes (aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkknntnis a priori), përkatësisht se ajo ka të bëjë vetëm me dukuritë, kurse gjësendet më vete i merr si më vete reale, por për ne të panjohura, sepse ajo që na shtyn që doemos të shkojmë përtej kufijve të përvojës dhe të gjitha dukurive është ***qenia e pakushtëzuar****, të cilën mendja e kërkon doemos në gjësendet më vete dhe këtë e bën me plot të drejtë dhe për çdo gjë që është e kushtëzuar dhe që kështu ta përfundojë varganin e kushteve. Nëse tash tregohet se qenia e pakushtëzuar* ***assesi nuk mund të merret me mend pa kundërthënie****, nëse supozohet se njohja jonë përvojësore drejtohet sipas objekteve si gjësende më vete, kurse, përkundrazi* ***kundërthënia*** *hiqet nëse supozohet se përfytyrimet tona për gjësendet si të tilla çfarë na janë të dhëna nuk drejtohen sipas këtyre si gjësende më vete, por, përkundrazi, këto objekte si dukuri drejtohen sipas natyrës së të përfytyruarit tonë dhe, prandaj,* ***qenia e pakushtëzuar*** *nuk mund të gjendet në gjësendet nëse këto i njohim (nëse ato na janë të dhëna), por vetëm nëse ato si gjësende më vete nuk i njohim: atëherë shihet se ka qenë e arsyeshme[1] ajo që në fillim e kemi supozuar vetëm si një përpjekje (nur zum Versusuche). Por meqenëse mendjes spekulative i është kontestuar çdo sukses në këtë fushë të mbidijores (im diesem Felde des Übersinnlichen) na mbetet ende gjithnjë t'i bëjmë pyetje vetvetes nëse në të njohurit praktik të saj nuk gjenden fakte, në bazë të së cilave do të mund të përcaktohet ai koncept transcendental i mendjes për qenien e pakufishme (jenen transcendenten Vernunftbegriffe des Unbedingten) dhe në këtë mënyrë të arrijmë, në përputhje me dëshirën e metafizikës, jashtë kufirit të çdo përvoje të mundshme në bazë të njohjes sonë a priori, por të njohjes, e cila është e mundshme vetëm në kuptimin praktik. Megjithëkëtë, me rastin e veprimit të këtillë mendja spekulative, për një zgjerim të këtillë të njohjes, së paku na ka siguruar një vend, ani pse ka qenë e detyruar që këtë ta lë të zbrazët, prandaj edhe të lirë, për më tepër, mendja na fton që këtë vend, nëse mundemi, ta mbushim me faktet praktike të saj.[2]*

---

[1] Ky eksperiment i mendjes së kulluar ka shumë ngjashmëri me atë eksperiment të ***kimistëve,*** të cilin ata, nganjëherë, e quajnë përpjekje për ***reduksion***, kurse përgjithësisht ***veprim sintetik. Analiza e metafizikanëve*** e zbërthen njohjen e kulluar a priori në dy elemente të ndryshme: në njohjen e gjësendeve si dukuri dhe në njohjen e vetë gjësendeve më vete. ***Dialektika*** sërish i bashkon këto dy elemente në mënyrë që ta vendos *përputhshmërinë* me idenë e domosdoshme të mendjes mbi të ***pakushtëzuarën*** dhe konstaton se kjo **përputhshmëri** *nuk zë fill assesi ndryshe veçse në bazë të këtij dallimi dhe se, pra, ky dallim është i vërtetë.*

[2] Kështu ligjet qendrore të lëvizjeve të trupave qiellorë e kanë bërë plotësisht të sigurt atë që në fillim Koperniku e kishte aprovuar vetëm si hipotezë dhe e provuan forcën e padukshme lidhëse të ndërtesës së botës (die unsichtbare den Weltbaü verbindende Krft), përkatësisht "të tërheqjesë së Njutonit" (der Newtonischen Anziehung), e cila, pra, e lidh ndërtesën e botës dhe

Detyrë e kësaj Kritike të mendjes spekulative është përpjeka të ndryshohet mënyra e deritashme e veprimit të metafizikës dhe, kështu, kësaj t'i jepet rrugë e sigurt e një shkence, duke bërë së bashku me të e sipas shembullit të gjeometërve e natyralistëve, një revolucion të plotë. Ajo është një traktat mbi metodën e jo sistem i vetë shkencës; megjithëkëtë ajo e sheston si tërë planin e lidhur me kufijtë e saj, ashtu edhe tërë skeletin e saj të brendshëm. Mendja e kulluar spekulative cilësohet me faktin se ajo mund dhe duhet ta vlerësojë fuqinë vetjake sipas dallimit të mënyrës së zgjedhjes së objekteve të të menduarit të saj dhe, gjithashtu, të numërimit të plotë të disa mënyrave të shtruarjes së problemeve të saj dhe kështu ta shtjellojë skicën e tërë të një sistemi metafizik; sa i përket të parës në njohjen a priori objektivave nuk mund t'u atribuojmë asgjë tjetër përveç asaj që subjekti mendues (denkende Subjekt) e merr nga vetvetja e tij, kurse sa i përket së dytës, mendja, në pikëpamje të parimeve të njohjes, paraqet një unitet krejtësisht të veçantë, i cili ekziston vetëm për vete dhe në të cilin çdo anëtar, si në ndonjë trup të organizuar, ekziston për hir të të gjithë anëtarëve të tjerë dhe të gjithë këta ekzistojnë për hir të një anëtari, kështu që asnjë parim nuk mund të merret parasysh me siguri vetëm nga një pikëpamje e që, njëkohësisht, të mos jetë gjurmuar edhe nga pikëpamje e tërë përdorimit të kulluar të mendjes. Por, për këtë arsye, metafizika ka një fat të rrallë çfarë nuk mund të ketë asnjë shkencë tjetër racionale (Vernunftwissenschaft) që merret me studimin e objekteve (sepse ***logjika*** *merret vetëm me formën e të menduarit në përgjithësi – den Logik beschäftigt sich nur mit der Form des Denkes űberhaupt), sepse pasi që Kritika ta ketë shpën në rrugën e vërtetë të një shkence, ajo mund ta përfshijë tërë fushën e njohurive të saj dhe, kështu, ta përfundojë punën e saj dhe ta ruaj atë për brezat e ardhshëm si një kapital, i cili mund të përdoret, por assesi edhe të rritet, ngase ajo merret vetëm me parime dhe kufijtë e përdorimit të tyre, të cilët i përcakton vetë kjo Kritikë. Së këndejmi ajo, si shkencë kryesore, obligohet të jetë e plotë në këtë kuptim dhe, prandaj, për të do të duhej të mund të themi:* ***nil actum reputans, si quid superesset agendum.***[1]

Mirëpo, shtrohet pyetja ç'thesar është ai që mendojmë t'ua lëmë amanet brezave të ardhshëm me një metafizikë të tillë, të cilën Kritika vërtet e ka ndriçuar, por, megjithëkëtë, në këtë mënyrë atë e ka sjellë në gjendje të prapambetjes? Nëse kjo vepër shikohet në mënyrë sipërfaqësore do të pasojë përfundimi se dobia nga ajo është, megjithëktë, ***vetëm negative****, se me anë të mendjes spekulative kurrë nuk do të kemi guxim të kalojmë matanë kufirit të përvojës, kurse pikërisht kjo është dobia e parë e saj. Mirëpo, së shpejti kjo dobi nis e*

përgjithmonë do të kishte mbetur e pazbuluar sikur Koperniku të mos kishte pasur guximin që në një mënyrë u kundërvihet shqisave, por e cila, megjithëkëtë, ishte e vërtetë, lëvizjet e kundruara t'i kërkojë, jo në objektet e qiellit, por në vrojtuesin e këtyre. Më qëllim që vetëm t'i vë në pah përpjeket e para për një ndryshim të këtillë, të cilat prore janë hipotetike, në këtë parathënie unë e shtjellova teorinë mbi ndryshimin e mënyrës së të menduarit, teori kjo që është shkoqitur në Kritikën dhe e cila është analoge me hipotezën e Kopernikut, gjithashtu, vetëm si hipotezë, megjithëse në vetë shqyrtimin ajo provohet në bazë të vetive të përfytyrimeve tona për hapësirën dhe kohën dhe për konceptet elementare të arsyes jo në mënyrë hipotetike, por apodiktike.

[1] Derisa diçka ende mbetet për t'u bërë, ajo konsideron se ende asgjë nuk është bërë.

*bëhet **pozitive**, kur të shihet se këto parime, me anë të të cilave mendja spekulative merr guximin të kalojë matanë kufijve të saj, kanë si pasojë të pashmangshme jo **zgjerimin**, nëse shikohet më për së afërmi **ngushtimin** e përdorimit të mendjes sonë, meqenëse ata vërtet kanosen që kufijtë e senzualitetit (die Grenzen der Sinnlichkeit), të cilit pikërisht i takojnë, t'i zgjerojnë mbi çdo gjë dhe kështu të shtyjnë përdorimin e kulluar (praktik) të mendjes. Së këndejmi, një kritikë që kufizon senzualitetin është vërtet **negative**; mirëpo, meqenëse ajo në këtë mënyrë njëkohësisht zhduk një pengesë që kufizon përdorimin e kulluar të mendjes praktike ose, për më tepër, kanoset të zhdukë këtë përdorim del se nga ajo, në fakt, mund të kihet një dobi **pozitive** dhe shumë e rëndësishme, kur të bindemi se ekziston një përdorim plotësisht i domosdoshëm i mendjes së kulluar (praktike) brenda së cilit mendja medoemos zgjerohet përtej kufijve të senzualitetit për çka nuk i nevojitet kurrfarë ndihme e mendjes spekulative, mirëpo megjithëkëtë, duhet të sigurohet nga kundërveprimi i saj në mënyrë që të mos bjerë në kundërthënie me vetveten. T'ia mohosh këtij shërbimi të Kritikës vlerën pozitive do të ishte njisoj sikur të thuash se policia nuk bën asgjë të dobishme pasi që puna e saj kryesore është të pengojë dhunën e qytetarëve njëri kundër tjetrit në mënyrë që secili të mund të kryej punën e tij në mënyrë të qetë e të sigurt. Se hapësira dhe koha janë vetëm forma të të vërejturit ndijor, pra vetëm kushte të ekzistencës së gjësendeve si dukuri, më tutje, se ne nuk kemi kurrfarë konceptesh të arsyes dhe, pra, me kurrfarë elementesh për t'i njohur gjësendet përveç nëse këtyre koncepteve ka mund t'u jepet ndonjë perceptim përkatës dhe se, pra, ne nuk mund të kemi njohuri për asnjë objekt si gjësend më vete përveç nëse ai është objekt i të vërejturit, domethënë si dukuri, kjo provohet në pjesën analitike të Kritikës. Nga këtu pason kufizimi i tërë njohjes së mundshme spekulative të mendjes në objekte të thjeshta të përvojës. Megjithëkëtë (këtë duhet vënë patjetër në pah), gjithnjë pohohet se në të njëjtat objekte duhet patjetër të mund edhe si gjësende më vete nëse jo t'i **njohim**, atëherë së paku t'i **marrim me mend**, [1] sepse, ndryshe, nga këto do të pasonte përfundimi i pakuptim se ekziston shfaqja pa atë që përmes saj shfaqet. Nëse tash supozojmë se nuk ëshët bërë dallimi, të cilin Kritika jonë doemos e ka bërë, midis gjësendeve si objekte të përvojës dhe të po atyre si gjësende më vete (der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Denge an scih selbst), atëherë parimi i kauzalitetit e, pra, edhe mekanizmi natyror në determinimin natyror të tij do të duhej të vlente absolutisht për të gjitha sendet në përgjithësi si shkaqe që veprojnë (als wirkenden Ursachen). Prandaj, sipas kësaj, unë nuk do të kisha mund për një dhe të njëjtën qenie të them, për shembull, për shpirtin e njeriut se*

[1] Të njohësh një gjësend është e nevojshme të mund të provosh mundësinë e tij (qoftë sipas dëshmisë së përvojës në bazë të njëmendësisë së tij ose a priori me anë të mendjes), kurse të marr me mend mundem çdo gjë me kusht që të mos bjerë në kundërshtim me vetveten, përkatësisht nëse koncepti im është vetëm një mendim i mundshëm ani pse unë nuk mund të garantoj se në lidhjen e të gjitha mundësive ekziston apo jo ndonjë objekt. Që një, koncepti të tillë të mund t'i kontribuohet të vlejturit objektiv (mundësitë reale, sepse mundësia e parë ka qenë thjesht logjike) për këtë nevojitet edhe diçka më tepër, por kjo "diçka më tepër" nuk është e thënë të kërkohet në burimet e njohjes teorike, ajo, ndoshta, gjendet në burimet e mendjes praktike.

vullneti i tij është i lirë dhe, megjithëktë, në të njëjtën kohë se i nënshtrohet domosdosisë natyrore, domethënë nuk është i lirë e të mos jenë në një kundërthënie evidente, sepse në të dy këto propozicione unë e kam marrë shpritin ***në një dhe në po atë kuptim****, përkatësisht si gjësend në përgjithësi (si gjësend më vete) dhe pa një kritikë paraprake as që kam mund ta marr ndryshe. Mirëpo, nëse Kritika nuk është gabuar në doktrinën e saj se objekti duhet patjetër të merret në dy kuptime, përkatësisht si dukuri apo shfaqje ose si gjësend më vete, nëse është i saktë deduksioni i saj i koncepteve të arsyes dhe se, prandaj, parimi i kauzalitetit ka të bëjë vetëm me gjësendet në kuptimin e parë, përkatësisht nëse këto janë objekte të përvojës, kurse po këto gjësende të marra në kuptimin e dytë nuk i nënshtrohen këtij parimi, atëherë një i njëjti vullnet në dukuri (në veprimet e dukshme) merret me mend si diçka që doemos i nënshtrohet ligjit natyror dhe pra si diçka që* ***nuk është e lirë****, kurse, në anën tjetër, nëse i takon gjësendit më vete, merret me mend sikur nuk i nënshtrohet këtij ligji, pra sikur është i lirë dhe me këtë rast të mos paraqitet kundërthënia. Ani pse tash, për këtë arsye, unë nuk mund ta njoh shpirtin tim me kurrfarë mendje spekulative (aq më pak me anë të të vërejturit empirik) si gjësend më vete e, pra, as lirinë si veti e një qenie, së cilës ia atribuojë veprimi në botën ndijore, sepse do të duhej një qenie të tillë ta njoh si të caktuar në ekzistencën e saj, por, megjithëkëtë, jo në kohë (gjë që është e pamundshme sepse asnjë perceptim nuk mund ta vërë nën konceptin tim), prapëseprapë unë mund* ***ta marr me mend*** *lirinë, domethënë përfytyrimi i saj nuk ngërthen në vete kurrfarë kundërthënie nëse ekziston dallimi ynë kritik i të dy mënyrave të të përfytyruarit (ndijore dhe mendore) dhe, po kështu, edhe kufizimi i koncepteve të kulluara të arsyes, dallim ky që del nga ajo dhe, madje, kufizimi i parimeve të cilat dalin nga ato. Ta marrim tash se morali në mënyrë të domosdoshme supozon lirinë (në kuptimin më të rreptë) si veti të vullnetit tonë, duke paraqitur a priori parimet e para themelore, të cilat gjenden në mendje si* ***fakte*** *të saj, që pa supozimin e lirisë, do të kishin qenë absolutisht të pamundur, por që mendja spekulative ka provuar se liria kurrsesi nuk mund të merret me mend, atëherë ai supozim, përkatësisht supozimi moral do të duhej në mënyrë të domosdoshme të tërhiqej para atij supozimi, kundërshtia e të cilit ngërthen një kundërthënie evidente, dhe prandaj* ***liria****, së bashku me të edhe morali (sepse kundërshtia e tyre nuk ngërthen në vete asnjë kundërthënie nëse liria nuk supozohet) duhet patjetër t'i lëshojnë vend* ***mekanizmit natyror****. Kështu, meqenëse për moralin nuk më nevojitet asgjë tjetër pos që liria të mos bjerë në kundërthënie me vetveten e saj, dhe, për këtë arsye së paku mund të merret me mend, duke mos pasur nevojë për njohje të mëtejmë, të mos bëjë kurrfarë pengesash mekanizmit natyror lidhur me një dhe po atë veprim (të kundruar nga një pikëpamje tjetër): në këtë mënyrë e vërtetojnë veten e tyre si shkenca për moralin, ashtu edhe shkenca natyrore, gjë që nuk do të kishte qenë e mundshme sikur Kritika të mos na kishte bindur më parë në pamundësinë e pashmangshme të njohjes sonë të gjësendeve më vete (die Dinge an sich selbs) dhe sikur tërë njohjen tonë teorike të mos e kishte kufizuar vetëm në njohjen e dukurive. Pikërisht në këtë mënyrë mund të studiohet dobia pozitive e parimeve*

themelore kritike të mendjes së kulluar lidhur me konceptin për ***zotin*** *dhe për* ***natyrën e thjeshtë të shpirtit*** *tonë, mirëpo me qëllim që ta shkurtoj unë nuk do të përqendrohem në këtë. Pra,* ***zotin, lirinë*** *dhe* ***pavdekshmërinë e shpirtit*** *unë nuk mundem që për arsye të përdorimit të domosdoshëm praktik të mendjes sime as t'i supozoj nëse në të njëjten kohë, arsyen spekulative nuk e privoj nga e drejta e saj e pabazë të ketë edhe njohje mbindijore, sepse mendjes spekulative, për të arritur deri te njohja e gjësendeve më vete, është e detyrueshme t'i përdorë ato parime, të cilat, meqenëse vlejnë vetëm për objektet e përvojës së mundshme, nëse, megjithëkëtë, përdoren për ndonjë gjë që nuk mund të jetë objekt i përvojës këtë e shndërrojnë vërtet në dukuri dhe në këtë mënyrë e shpallin të pamundshëm çdo* ***zgjerim praktik*** *të mendjes së kulluar. Për këtë arsye, pra, unë kam qenë i detyruar ta heq* ***shkencën*** *për t'i bërë vend* ***fesë*** *(Ich müsste also das Wissen aufheben um zu Glauben Plaz zu bekommen), sepse dogmatizmi i metafizikës, domethënë paragjykimi se në të mund të arrihet sukses edhe pa* ***Kritikën e mendjes së kulluar*** *është burim i njëmendtë i çdo mosbesimi që i kundërvehet moralitetit dhe i cili prore është dogmatik. Nëse, pra, nuk mund të jetë vështirë që brezave të ardhshëm t'u mbetet në trashigim një metafizikë sistematike të shtjellë sipas Kritikës së mendjes së kulluar, atëherë kjo është një dhunti, që nuk duhet të nënvlerësohet; vetëm le të krahasohet kultura e mendjes, deri tek e cila është arritur nëpërmes të rrugës së sigurt të një shkence në përgjithësi me bredhjen e pabazë dhe mendjelehtë të mendjes pa* ***Kritikën*** *ose le t'i bahet vështrim më i mirë shfrytëzimit më të mirë të kohës nga ana e një rinie që është kurreshtare të njohë dhe e cila te dogmatizmi i rëndomtë aq herët e aq shumë është trimëruar të lëshohet në llomotitje të këndshme lidhur me gjësendet, të cilat nuk i kupton fare dhe për të cilat ajo, si dhe askush tjetër në botë, kurrë dhe asgjë nuk do të dijë ose të zbulojë mendime dhe opinione të reja (neuer Gedanken und Meinungen) dhe kështu e lë pas dore studimin e shkencave fundamentale; edhe më tepër nëse merret parasysh dobia e paçmuar që del nga fakti se në e mënyrë* ***sokratike*** *të gjitha provave kundër moralit dhe fesë u jep fund për të gjitha kohët e ardhshme, duke e bindur në mënyrë më të qartë kundërshtarin në mosdijen e tij, sepse në botë ka ekzistuar gjithmonë ndonjë metafizikë dhe, prandaj, ajo do të ekzistojë edhe në të ardhmen, por në të do të gjendet ndonjë dialektikë e mendjes së kulluar pasi që në të kjo është e natyrshme. Prandaj, e para dhe më e rëndësishmja e filozofisë është që njëherë e përgjithmonë ta bëjë të pamundshëm ndikimin e dëmshëm të metafizikës, duke i mbyllur burimet e lajthimeve të saj.*

Përveç këtij ndryshimi të rëndësishëm në fushën e shkencave dhe megjithë humbjen, të cilën patjetër do ta pësojë mendja spekulative në pronësinë e saj të deritashme të imagjinuar, prapëseprapë, sa u përket rrethanave të përgjithshme të njerëzimit dhe asaj dobie, të cilën bota e ka pasur nga doktrina e mendjes së kulluar, çdo gjë mbetet në të njëjtën gjendje të volitshme sikur edhe më parë, dhe, prandaj, humbja e qëllon vetëm ***monopolin e shkencave*** *e assesi* ***interesin*** *e njerëzve. Unë pyes dogmatikët më këmbëngulës a thua ia kanë dalë ndonjëherë që duke i braktisur shkollat të arrijnë deri te publiku dhe të ushtrojnë qoftë edhe ndikimin më të vogël në bindjen e këtij këto prova: prova mbi qëndrimin e*

shpirtit pas vdekjes të derivuar nga thjeshtësia e substancës, pastaj, prova mbi lirinë e vullnetit kundruell mekanizmit të përgjithshëm të nxjerrë nga distinksioni subtil, por të pafuqishëm ndërmjet domosdos subjektive e asaj objektive, ose prova mbi ekzistencën e zotit të nxjerrë nga koncepti i një qenie më reale (ndërmjet rastësisë së asaj që është e ndryshueshme dhe domosdosë së një lëvizësi të palëvizshëm)? Nëse nuk ka ndodhur diçka e këtillë, dhe nëse kjo, për arsye të paaftësisë së arsyes së njeriut për spekulacione të këtilla subtile, nuk mund të pritet asnjëherë; nëse, për më tepër, sa i përket çështjes së parë, çështjes së shpresës për ***jetën e ardhshme****, mund ta shkaktojë vetëm e vetëm ajo prirje, e cila është e dukshme te secili njeri, përkatësisht fakti se ai kurrë nuk mund të kënaqet me atë që është në kohë (si diçka që nuk është e mjaftueshme për përcaktimin e tij të gjithmbarshëm; dhe nëse sa i përket çështjes së dytë vetëdija për* ***lirinë*** *ka qenë dashur patjetër të shkaktojë vetëm paraqitjen e qartë të detyrës megjithë pretendimet e shtypësit dhe, fundja, sa i përket çështjes së tretë, nëse rendi i mrekullueshëm, bukuria dhe kuptimësia, që rrezatojnë nga çdo gjë që gjendet në natyrë kanë qenë të detyruar që krejtësisht vetëm të krijojnë besimin në një krijues të gjithdishëm dhe të madh të botës, dhe e tërë kjo, nëse mbështetet në arsyen e mendjes* ***(auf Vernunftgründen beruht)****, e ka fituar besimin e publikut: atëherë kamja jo vetëm që mbetet e pacenuar, por, për më tepër, autoriteti i saj bëhet më i madh ngase tash shkollat kanë mësuar se nuk duhet pretenduar në kurrfarë njohjeje më të madhe e më të vëllimshme në një pikë, që ka të bëjë me njerëzinë në përgjithësi, se ajo njohje, deri tek e cila mund të arrijë, gjithashtu, edhe turma e madhe (për ne më e denjë për t'u respektuar), dhe, pra, të kufizohet vetëm e vetëm në kulturën e këtyre provave përgjithësisht të kuptueshme dhe të mjaftueshme për qëllime morale. Prandaj, ndryshimi i qëllon vetëm pretendimet arrogante të shkollave, të cilat do të donin me ëndje që në këtë pikëpamje të konsiderohen (sikurse, me të drejtë, edhe lidhur me shumë çështje të tjera) si njohëse dhe mbrojtëse të vetme të së vërtetave të këtilla, nga të cilat publikut ia kumtojnë vetëm zbatimin, kurse çelësin e shpjegimit të tyre e mbajnë vetëm për vete* ***(quod mecum mescit solus vult scire videre)****. Por, megjithëkëtë edhe, me këtë rast, unë jamë, kujdesuar edhe për një pretendim të arsyeshëm të filozofit spekulativ. Ky do të mbetet gjithmonë roje i vetëm i një shkence, e cila për publikun, edhe pse ky këtë nuk e di, është shumë e dobishme, përkatësisht roje i vetëm i* ***Kritikës së mendjes së kulluar****, sepse kjo kurrnjëherë nuk mund të bëhet e popullarizuar, ç'është e vërteta, as që ka nevojë të bëhet e tillë, sepse sikurse që provat e thurura në mënyrë subtile të së vërtetave të dobishme nuk hyjnë me ëndje në kokën e turmës së gjerë të popullit, po ashtu asaj nuk u sillen në mend provat kundër këtyre. Mirëpo, meqenëse shkolla, si dhe çdo individ që jepet pas spekulimit, doemos futet në këto dy lloje provash del se* ***Kritika e mendjes së kullaur*** *është e obliguar që njëherë t'i studiojë me themel të drejtat e mendjes spekulative dhe, kështu, njëherë e përgjithmonë ta pengojë atë skandal, i cili bile edhe te turmat e popullit herëdokurdo do të shkaktojë konteste, në të cilat, pa një Kritikë, doemos ngatërrohen metafizikanët (fundja, edhe vetë teologët metafizikanë), kurse pas kësaj vetë i zvetënojnë doktrinat e tyre. Vetëm e vetëm me ndihmën e kësaj kritike mund të prehen në rrënjë* ***materializmi, fatalizmi, ateizmi, mosbesimet*** *liberale,*

fanatizmi dhe bestytnitë, *të cilat përgjithësisht mund të jenë të dëmshme, më në fund, edhe* ***idealizmi*** *dhe* ***skepticizmi,*** *të cilët janë më të dëmshëm për shkollën, kurse në publik vështirë që do të mund të depërtonin. Nëse qeveritë e shohin të arsyeshme të merren edhe me gjëra që kanë të bëjnë me syzet, atëherë kujdesit të tyre të urtë, si për shkencën, ashtu edhe për individët, shumë më tepër do t'i përgjigjej ta ndihmojnë lirinë e një kritike të tillë, e cila është e vetmja që mund t'i ndihmojë punës intelektuale që kjo të mbështetet mbi një bazë të fortë, sesa ta ndihmojnë dogmatizmin qesharak të shkollave, dogmatizëm ky që bën zhurmë shumë të madhe për rrezikun e përgjithshëm, kur ndokush ia fillon t'i shqyejë ëndjet e tyre merimangore, të cilave publiku kurrë nuk iu vuri veshin; prandaj, as humbja e tyre kurrë nuk ka për ta emocionuar atë.*

Kritika nuk është kundër ***veprimit dogmatik*** *të mendjes në njohjen e saj të kulluar në shkencë (sepse shkenca doemos duhet të jetë prore dogmatike, domethënë në argumentimin e saj të rreptë duhet patjetër të niset nga parimet e sigurta* ***a priori****), por kundër* ***dogmatizmit,*** *domethënë kundër dëshirës së paarsyeshme se përpara mund të shkohet vetëm kah rruga e njohjes së kulluar të derivuar nga konceptet (filozofike) e në përputhje me ato parime, të cilave mendja kaherë u përmbahet duke mos shtruar pyetjen se me ç'të drejtë dhe në ç'mënyrë ka ardhur deri te këto parime. Dogmatizmi, pra, është veprim dogmatik i mendjes së kulluar pa një kritikë paraprake të fuqisë së saj vetjake. Së këndejmi, kjo kundërvënie e Kritikës ndaj dogmatizmit nuk do të thotë mbrojtja e asaj përciptësie llomotitëse, e cila fshehet pas emrit të popullaritetit ose të skepticizmit, i cili tërë metafizikën e gjykon me një procedurë të shkurtër; përkundrazi, Kritika është përgatitja paraprake e domosdoshme për avancimin e një metafizike të themeltë si shkencë (****einer gründlichen Metaphysik als Wisenschaft****), e cila duhet patjetër të nxirret në mënyrë dogmatike dhe (në kuptimin më të rreptë) në mënyrë sistematike, e, pra, metodikisht (e jo në mënyrë popullarizuese); lidhur me këtë kërkesë metafizikës nuk duhet lëshuar pe, pasi që ajo obligohet që punën e saj do ta kryej krejtësisht* ***a priori,*** *pra në atë mënyrë, e cila plotësisht kënaq mendjen spekulative. Prandaj, me rastin e derivimit të atij plani, të cilin e kërkon Kritika, përkatësisht në sistemin e ardhshëm të metafizikës ne duhet patjetër njëherë të veprojmë sipas metodës së rreptë të Volft të famshëm, më të madhit ndër dogmatikët, i cili i pari dha shembull (dhe me këtë shembull erdh e u bë baba i asaj fryme të vyeshmërisë e themelsisë, e cila në Gjermani ende nuk është fikur) se si mund të shkohet rrugës së drejtë të një shkence me anë të konstatimit të drejtë të parimeve, të përcaktimeve të qarta të koncepteve, të rreptësisë së provuar, të argumenteve, të ikjes nga kapërcimet e guximshme në të përfunduar, dhe i cili pikërisht për këtë arsye, ishte shumë i aftë që në këtë pozitë të sjellë një shkencë të tillë çfarë është metafizika vetëm sikur t'i kishte ra në mend që paraprakisht t'ia përgatitë vetes truallin me anë të kritikës së organit, domethënë të mendjes së kulluar: një mungesë, e cila nuk mund t'i mveshet atij, por më shumë mënyrës dogmatike të të menduarit të kohës së tij, dhe, prandaj, në këtë pikëpamje, as filozofët e kohës së tij e as filozofët e të gjitha kohëve të mëparshme nuk mund t'i bëjnë kurrfarë vërejtjesh njëri-tjetrit. Ata që e flakën metodën e tij, njëkohësisht edhe metodën e Kritikes së mendjes së kulluar, nuk mund të kenë kurrfarë qëllimi tjetër veçse të thyejnë krejtësisht*

varganët e shkencës, ta shndërrojnë punën në lojë, sigurinë në opinion subjektiv dhe filozofinë në filodoksi.

Sa i përket këtij botimi të dytë, *nuk kam dashur ta lëshoj rastin e, siç e kërkon rendi, të mos i evitoj, sa është e mundshme, disa vështirësi e paqartësi, nga të cilat, ndoshta, kanë zënë fill disa pikëpamje të gabuara, në të cilat kanë rënë, ndoshta jo pa fajin tim, njerëzit mendjemprehtë me rastin e vlerësimit të këtij libri tim. Sa u përket vetë propozicioneve dhe provave të tyre, si dhe formës e planit të plotë nuk kam gjetur asgjë që do të duhej ndryshuar. Për këtë duhet falënderuar, pjesërisht, shqyrtimit të gjatë të cilin e kam bërë para se që këtë liber t'ia dorëzoj publikut, pjesërisht cilësisë së vetë çështjes në shqyrtim, përkatësisht natyrës së një mendjeje të kulluar spekulative, e cila më vete përmban një skelet të vërtetë, në të cilin çdo gjë është një organ, përkatësisht në të cilin të gjithë anëtarët janë për hir të secilit anëtar dhe secili anëtar është për hir të të gjithë anëtarëve të tjerë; prandaj, çdo dobësi, sado qoftë ajo e vogël, qoftë ajo një lajthim apo mangësi, duhet patjetër të tregohet gjatë përdorimit. Më mban shpresa se ky sistem do të qëndrojë edhe më tutje në këtë pandryshueshmëri. Këtë besim timin nuk e arsyeton ndonjë kotësi imja personale, por vetëm ajo evidencë, të cilën e shkakton eksperimenti, i cili vë në pah se arrihet po ai rezultat, qoftë duke u nisur nga elementet më të vogla kah tërësia e mendjes se kulluar, qoftë duke u nisur nga tërësia (sepse edhe tërësia është dhënë në vete me ndihmën e qëllimit të fundit të mendjes së kulluar në praktikë) e duke shkuar prapa kah secila pjesë, pasi që çdo përpjekje që të ndryshohet, qoftë edhe pjesa më e vogël, shkakton menjëherë kundërthënie, jo vetëm të sistemit, por edhe të mendjes njerëzore në përgjithësi. Por, në paraqitjen, duhet bërë shumëçka, dhe në këtë pikëpamje, në këtë botim unë kam tentuar t'i bëj disa korrigjime, me anë të të cilave duhet, së paku pjesërisht, të lehtësoj të kuptuarit e estetikës, veçanërisht të kuptuarit e konceptit të kohës, pjesërisht t'i evitoj paqartësitë lidhur me deduksionin e koncepteve të arsyes, pjesërisht ta plotësoj gjoja mangësinë në pikëpamje të qartësisë së pamjaftueshme në provat lidhur me parimet e arsyes së kulluar (**reine Verstands**) dhe, më në fund, ta bëj më të lehtë kuptimin e atyre paralogjizmave të drejtuar kundër psikologjisë racionale. Deri këtu (ç'është e vërteta vetëm deri te fundi i pjesës së parë kryesore të dialektikës transcendentale) e jo më tutje shkojnë ndryshimet e mia lidhur me mënyrën e parashtrimit,*[1] *sepse koha është shumë e shkurtër kurse mua, lidhur me të gjitha*

[1] Rritje në kuptimin e mirëfilltë, por që, megjithëkëtë, ka të bëjë vetëm me mënyrën e argumentimit do të mund ta quaj vetëm atë rritje, të cilën e kam bërë me rastin e një përgënjeshtrimi të ***idealizmit*** psikologjik dhe të një prove të vjetër (e cila, mendja ma thotë është e vetmja e mundshme) për realitetin objektiv të të perceptuarit të jashtëm. Sado që idealizmi mund të konsiderohet i parrezikshëm për qëllimet thelbësore të metafizikës (e që në të vërtetë nuk është ashtu), prapëseprapë ky do të jetë përgjithmonë një skandal i filozofisë dhe i mendjes njerëzore në përgjithësi që supozimi për ekzistencën e gjësendeve jashtë nesh (nga të cilët ne e marrim tërë materialin e nevojshëm të njohjes, madje edhe për shqisën tonë të brendshme) duhet të mbështetet vetëm në besimin e thjeshtë (*bloss auf Glauben*) dhe, nëse ndokujt i bie në mend të dyshojë në këtë, kundër këtij nuk mund të paraqitet asnjë provë, e cila do të kënaqte. Meqenëse në shprehjet e provës nga rreshti i tretë e deri te rreshti gjashtë (?) gjenden disa paqartësi lutem që kjo pjesë të ndryshohet kështu: "*Por kjo permanente nuk mund të jetë ndonjë perceptim në mua,* sepse të gjitha përcaktimet e qenies sime, të cilat mund të gjenden në mua ***janë përfytyrime dhe këtyre, si të tilla***

gjërat e tjera, nuk më ka rënë në sy kurrfarë moskuptimi i lexuesve të paanshëm, të cilët e kuptojnë çështjen dhe të cilët në vende përkatëse edhe vetë do të vërejnë nëse i kam marrë parasysh vërejtjet e tyre dhe që nuk kam nevojë t'i emërtoj me atë lëvdatë, të cilën e meritojnë. Mirëpo, me këtë korrigjim është e lidhur një humbje e lexuesit, e cila nuk ka qenë e mundshme të bishtnohet e njëkohësisht libri të mos rritet shumë; sa i përket shumëçkahit, që, ç'është e vërteta, nuk ka qenë me rëndësi thelbësore për plotësinë e tërësisë, por nga i cili ndonjë lexues nuk do të kishte hequr dorë me ëndje, sepse ai do të kishte mund të përdoret lidhur me ndonjë qëllim tjetër, është dashur të hiqet ose të paraqitet shkurti-

---

u nevojitet diçka permanente që është e ndryshme nga këto vetë, në raport ndaj të cilit mund të përcaktohet rrjedha e tyre pra, edhe ekzistenca ime në kohë, në të cilën ato rrjedhin" Kundër kësaj prove, ndoshta, do të thuhet: megjithëkëtë unë jam drejtpërdrejt i vetëdijshëm vetëm për atë që është në mua, domethënë për përfytyrimin tim mbi gjësendet e jashtme; prandaj, do të mbetet përgjithmonë e pazgjidhur çështja nëse jashtë meje ekziston apo nuk ekziston ndonjë gjë që i gjigjet këtij përfytyrimi. Mirëpo, unë jam i vetëdijshëm *për ekzistencën time në kohë* (e, pra, edhe për mundësinë e përcaktimit të saj) në bazë të përvojës së brendshme, kurse kjo do të thotë diçka më tepër e jo vetëm se unë jam i vetëdijshëm për përfytyrimin tim e, megjithëkëtë, kjo bie së bashku ***me vetëdijen empirike për ekzistencen time,*** e cila mund të përcaktohet në bazë të ndonjë gjëje që gjendet jashtë meje e që është e lidhur me ekzistencen time. Prandaj, kjo vetëdije për ekzistencën time në kohë është e lidhur në mënyrë identike me vetëdijen për marrëdhënien ndaj diçkahi jashtë meje dhe, prandaj ajo që lidh në mënyrë të pandashme atë që është e jashtme me shqisën time të brendshme, në të vërtetë është përvoja e jo ndonjë fiksion, shqisë apo fantazi (*nich Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft*), sepse shqisa e jashtme më vete është një raport i të perceptuarit ndaj diçkahit që vërtet gjendet jashtë meje, kurse realiteti i tij, ndryshe nga fantazia, mbështetet vetëm në faktin që vehet në një lidhje të pandashme më vetë përvojën e brendshme si kusht i mundësisë së tij, çfarë është rasti këtu. Sikur të më shkonte për dore që me ***vetëdijen intelektuale*** *(intellektuallen Beëustsein)* për ekzistencën time, e cila konsiston në përfytyrimin ***unë jam*** (Ich bin), i cili i shoqëron të gjitha gjykimet e mia dhe veprimet e arsyes, me anë të veprimit intelektual të lidhë njëkohësisht edhe ndonjë përcaktim të ekzistencës sime, atëherë për këtë përcaktim nuk do të kishte qenë doemos e nevojshme vetëdija për raportin ndaj diçkahit jashtë meje. Mirëpo, është e vërtetë se vetëdija intelektuale paraprinë, por meqenëse të perceptuarit e brendshëm, i cili është i vetmi ku ekzistenca ime mund të përcaktohet në mënyrë ndijore dhe lidhur me kohën si kusht i saj, ky përcaktim, pra, edhe vetë përvoja e brendshme varet nga diçka që është permanente e që nuk gjendët në mua, por në diçka jashtë meje, në raport ndaj të cilit unë duhet ta kundroj vetveten: atëherë ky është realiteti i shqisës së jashtme i lidhur doemos me realitetin e shqisës se brendshme për hir të mundësisë së një përvoje në përgjithësi: domethënë unë, gjithashtu, e di me siguri se ekzistojnë gjësende jashtë meje, të cilat kanë të bëjnë me shqisat e mia, sikurse që e di se unë ekzistoj i caktuar në kohë. Sa i përket çështjes se cilave perceptime të dhëna u përgjigjen gjësendet jashtë meje dhe, prandaj, i takojnë shqisës së jashtme e jo fantazisë del se në çdo rast të veçantë duhet vendosur në bazë të atyre rregullave, sipas të cilave përvoja në përgjithësi (madje edhe ajo e brendshme) dallon nga iluzionet me ç'rast prore duhet të nisemi nga parimi: përvoja e jashtme me të vërtetë ekziston; këtij parimi duhet shtuar edhe këtë vërejtje: përfytyrimi për diçka ***permanente*** në ekzistencë nuk është po ai me *përfytyrimin* ***permanent,*** sepse ky përfytyrim mund të jetë shumë i paqëndrueshëm dhe i ndryshëm sikurse çdo përfytyrim tjetër, duke përfshirë, madje, edhe përfytyrimin mbi materien, por që, megjithëkëtë, ka të bejë me diçka permanente, gjë që, pra, do të thotë se patjetër duhet të ekzistojë një gjësend i jashtëm, i cili dallon nga të gjitha perfytyrimet e mia, ekzistenca e të cilëve doemos është e përfshirë në determinimin e ekzistencës personale dhe me të cilën ajo përbën një unitet të përvojës se vetme, e cila nuk do të kishte qenë e mundshme as si e brendshme sikur (së paku pjesërisht) të mos kishte qenë njëkohësisht e jashtme. Si? Kjo, gjithashtu, këtu nuk mund të shpjegohet më përafërsisht sikundër që nuk mund të merret me mend e qëndrueshmja në kohë dhe koekzistenca e së cilës me atë që ndryshon prodhon konceptin e ndryshimit.

*misht në mënyrë që t'i bëhet vend paraqitjes sime, siç shpresoj, tash më të kuptueshme, në të cilin, kryesisht, nuk kanë ndryshuar parimet, madje as provat e tyre, por që, megjithëkëtë, aty-këtu, në pikëpamje të metodës së paraqitjes, dallon nga metoda e mëparshme e paraqitjes dhe ai nuk ka mund të zbatohet në vepër me anë të shtojcave. Në shkrimet e ndryshme publike (pjesërisht me rastin e recensionimit të disa librave, pjesërisht në shqyrtimet e posaçme) kam konstatuar me kënaqësi miradijeje se ne Gjermani nuk është fikur fryma e themelsisë, por vetëm përkohësisht është fundosur në zhurmën e kuazigjenive të mendimit të lirë dhe se shtigjet gjembore, që shpejnë kah një shkence metodike e mendjes së kulluar, e cila, si e tillë, është e vetmja konstante dhe e domosdoshme, nuk i kam penguar kokat e guximshme dhe të kthjellta (**mutig und helle Köpfe nicht gehindert haben**) që atë ta përvetësojnë. Këtyre njerëzve të merituar, në të cilët në mënyrë aq fatlume janë mishëruar esëllsia e mendimit dhe talentit për t'u shprehur qartë (me të cilin unë nuk mund të lavdërohem) ua lë që ta plotësojnë veprën time në pikëpamje të qartësisë, e cila aty-këtu është e pamjaftueshme; në këtë pikëpamje nuk ekziston mundësia të përgënjeshtrohet, por ekziston rreziku të mos jam i kuptuar si duhet. Sa më takon mua, nga ky çast nuk do të mund të lëshohem në polemika, sado që do të kam kujdes për të gjitha vërejtjet, qofshin ato të miqve apo të kundërshtarëve me qëllim që t'i shfrytëzoj për sistemin e ardhshëm, të cilin do ta shtjelloj sipas kësaj propedeutike. Meqenëse gjatë kësaj pune jam moshuar bukur shumë (gjatë këtij muaji i mbushi gjashtedhjetëkatërvjet) duhet ta kursej kohën nëse dëshiroj ta kryej planin tim, përkatësisht ta botoj si **Metodikën e natyrës**, ashtu edhe **Metodikën e dokeve** si vërtetim i saktësisë së kritikës dhe e mendjes spekulative e praktike, dhe, kështu, nga njohësit e merituar, të cilët këtë vepër kryesisht e kanë aprovuar, pres si ndriçimin e atyre paqartësive, të cilat në fillim kanë qenë të pashmangshme, ashtu edhe mbrojtjen e tërësisë. Çdo vepër filozofike mund të sulmohet në disa vende (sepse ajo kurrë nuk mund të paraqitet në një mburrojë si vepra matematike); mirëpo, me këtë rast, prapëseprapë, struktura e sistemit, kundruar si tërësi, nuk i ekspozohet asnjë rreziku, sepse vërtet ekzistojnë pak njerëz, të cilët kanë shkathtësi të mjaftueshme të bëjnë një shikim të përgjithshëm të tërësisë, e aq më pak kanë vullnet për një gjë të tillë, sepse të gjithë novizmat u janë të pakandshëm. Gjithashtu, në çdo shkrim, veçanërisht në shkrimin ku parashtrimi rrjedh në trajtë të bisedës së lirë, mund të përputhen kundërthëniet aparente vetëm nëse disa pjesë shkëputen nga tërësia dhe këto krahasohen pavarësisht nga njëra-tjetra. Kundërthëniet e këtilla paraqesin veprën në një dritë të shëmtuar vetëm në sytë e atij që mbështetet në vlerësimet e të tjerëve, kurse për atë që e ka kuptuar idenë në tërësi këto zgjidhen shumë lehtë. Mirëpo, nëse një teori në vetvete ka forcë jetësore, atëherë veprimi dhe kundërveprimi që në fillim kanosen me një rrezik të madh me kohë do t'i shërbejnë për t'ia lëmuar parrafshësitë e saj dhe vetëm që për një kohe shumë të shkurtër t'ia sigurojnë edhe elegancën e duhur nëse me të do të merren njerëzit e paanshëm, njerëzit e kuptueshëm e të arsyeshëm dhe që gëzojnë popullaritet të vërtetë.*

Königsberg, prill i vitit 1787

HYRJA

I

Dallimi ndërmjet njohjes së kulluar dhe asaj empirike

Nuk ka fije dyshimi se e tërë njohja jonë zë fill me përvojën, sepse çka tjetër do ta kishte zgjuar fuqinë e të njohurit që kjo t'i vërë në veprim funksionet e saj sikur këtë të mos e bënin gjësendet, të cilat i ngacmojnë shqisat tona dhe, kështu, pjesërisht vetë prodhojnë përfytyrime, pjesërisht e vënë në lëvizje funksionin e arsyes sonë që t'i krahasojë, t'i lidhë ose t'i ndajë këto përfytyrime dhe, në këtë mënyrë, këtë lëndë të parë të mbresave ndijore ta përpunojë në njohje të gjësendeve, e cila quhet përvojë? Pra, *nga aspekti i kohës* as një njohje në ne nuk i paraprinë përvojës dhe me përvojën fillon çdo njohje.

Mirëpo, megjithëse e tërë njohja jonë fillon *me* përvojën, prapëseprapë kjo nuk do të thotë se e tërë njohja jonë pason *nga* përvoja, sepse është e mundshme që vetë njohja jonë empirike të jetë e përbërë nga ajo që ne e marrim nëpërmes të mbresave dhe nga ajo që fuqia jonë njohëse (e nxitur vetëm nga mbresat ndijore) e shton nga vetvetja e saj, shtesë kjo, të cilën ne nuk mund ta dallojme nga lënda e parë themelore para se ta kemi veneruar në bazë të ushtirmit të gjatë dhe para se të jemi aftësuar për ta dalluar atë.

Pra, ekziston paksëpaku edhe një çështje, të cilën patjetër duhet studiuar më për së afërmi, dhe të cilën nuk duhet, në bazë të shikimit të parë, konsideruar si të zgjidhur: a ekziston njohja e tillë, e cila është e pavarur nga përvoja dhe, për më tepër, nga të gjitha mbresat ndijore? Njohjet e këtilla quhen *njohje a priori* dhe dallojnë nga *njohjet* empirike, të cilat burimet e tyre i kanë *a posteriori*, domethënë në *përvojën*.

Mirëpo, kjo shprehje nuk është ende mjaft e përcaktuar që të mund ta vë në pah ashtu si duhet tërë kuptimin e pyetjes së shtruar, ngase për ndonjë njohje të derivuar nga burimet empirike rëndom thuhet se ne për të jemi të aftë ***a priori*** ose, si të tillë, e kemi pasi që nuk e nxjerrim drejtpërdrejt nga përvoja, por nga ndonjë rregull i përgjithshëm, të cilin, megjithëkëtë, e kemi marrë nga përvoja. Kështu thuhet për ndokë që e kishte hapur themelin e shtëpisë së tij: ai ka mund të dijë a priori se shtëpia do të rrëzohet, domethënë nuk ka qenë i detyruar të presë e të shohë se si shtëpia vërtetë do të rrëzohet. Megjithëkëtë, ai këtë nuk ka mund ta dijë krejtësisht *a priori* [1]; se trupat janë të rëndë dhe se do të bijnë

[1] Në botimin e pestë origjinal "*a posteriori*".

nëse u hiqet mbështetja, këtë, megjithëkëtë, e ka pasur të njohur më parë në bazë të përvojës.

Prandaj, në paraqitjen e ardhshme me njohje *a priori* ne nuk do të kuptojmë njohje të tilla, të cilat janë të pavarura nga kjo apo ajo përvojë, por njohje, të cilat janë të pavarura absolutisht nga çdo përvojë. Përballë këtyre janë njohjet empirike apo njohjet që janë të mundshme vetëm *a posteriori*, domethënë vetëm në mbështetje të përvojës. Nga njohjet *a priori*, të kulluara do të quhen ato njohje, të cilat në vetvete nuk kanë asgjë empirike. I këtillë është, për shemull, ky propozicion: çdo ndryshim e ka shkakun e tij, një propozicion *a priori*, por jo edhe i kulluar, sepse ndryshimi është një koncept, i cili mund të derivohet vetëm nga përvoja.

II

Ne kemi disa njohje a priori, bile edhe arsyeja e rëndomtë asnjëherë nuk është pa to

Këtu kemi të bëjmë me një tipar, sipas të cilit mund ta dallojmë me siguri një njohje të kulluar nga njohja empirike. Përvoja vërtet na bën të dimë se diçka është e këtillë apo e atillë, por jo edhe se ajo nuk mund të jetë tjetërndryshe. Prandaj, nëse *së pari* gjendet ndonjë propozicion, i cili njëkohësisht merret me mend në domosdonë e tij, atëherë ai është një gjykim *a priori*; nëse ai, përveç kësaj, njëkohësisht nuk është i nxjerrë nga asnjë propozicion, i cili përsëri, vetëm për vete vlen si një propozicion i domosdoshëm, atëherë ky propozicion është krejtësisht *a priori (so ist er schlehterding a priori). Së dyti,* përvoja gjykimeve të saj, kurrë nuk u jep një të përgjithshme të njëmendtë apo të rreptë, por vetëm një të përgjithshme të supozuar apo komparative (me anë të induksionit), për ç'arsye duhet thënë: me sa ne kemi vërejtur deri më tani, konsiderojmë se ky apo ai rregull nuk ka kurrfarë përjashtimi. Nëse, pra, një gjykim merret me mend në të përgjithshmen e rreptë (*in strenger Algemeinheit*) kështu që nuk lejohet mundësia e asnjë përjashtimi, kjo domethënë se ai nuk është i derivuar nga përvoja, por vlen krejtësisht *a priori*. Prandaj, e përgjithshmja empirike është vetëm një përgjithësim arbitrar i të vlejturit (*Gültigkeit)* përkatësisht i asaj shkalle të të vlejturit që ka të bejë me numrin më të madh të mundshëm të rasteve deri tek ajo shkallë e tij, kur janë të përfshira të gjitha rastet, siç është rasti me këtë propozicion: të gjithë trupat janë të rëndë; nëse, përkundrazi, një gjykimi i takon një e përgjithshme e rreptë si diçka thelbësore për të, atëherë kjo e përgjithshme vë në pah një burim të tij të veçantë njohës, në të vërtetë vë në pah një fuqi njohëse *a priori*. Domosdoja dhe përgjithësia e rreptë (*Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit*) janë, pra, tipare të sigurta të një njohjeje *a priori*, dhe njëra tjetrës i takojnë në mënyrë të pashkoqitshme. Mirëpo, meqenëse në përdorimin e tyre herë-herë është më lehtë të theksohet rastësia e gjykimeve se karakteri i tyre i kufizuar empirik ose ngandonjëherë është, gjithashtu,

më e qartë përgjithësia e kufizuar, të cilën ia atribuojmë ndonjë gjykimi se domosdoja e tij, del se është më me mend t'i përdorim veç e veç këto dy kritere, nga të cilët secili më vete është i sigurt.

Është lehtë të tregohet se në njohjen e njeriut vërtetë ekzistojnë gjykime të tilla të domosdoshme dhe të përgjithshme në kuptimin e rreptë të fjalës, domethënë gjykime të kulluara *a priori*. Nëse duam të sjellim një shembull nga fusha e shkencave, atëherë t'i vemë në pah të gjitha propozicionet e matematikës; po u desht ndonjë shembull nga zbatimi më i rëndomtë i arsyes, atëherë për këtë mund të shërbejë propozicioni: çdo ndryshim duhet patjeter ta ketë një shkak; për më tepër, në këtë shembull vetë koncepti i shkakut ngërthen në vetvete në mënyrë të qartë konceptin e domosdosë së lidhjes me rrjedhojën dhe me përgjithësinë e rreptë të rregullit, saqë ai do të ishte humbur krejtësisht sikur të donim ta derivonim, ashtu siç pat bërë *Hjumi*, nga bashkimi i asaj që ndodh me atë që paraprinë dhe nga shprehia që del nga kjo (pra, nga domosdoja e thjeshtë subjektive), përkatësisht të bëhet asociacioni i përfytyrimeve. Gjithashtu do të mund të provohej se në njohjen tonë ekzistojnë parime të kulluar *a priori* duke theksuar se këto janë të domosdoshme për mundësinë e vetë përvojës, e, pra, *a priori*, pa marrë parasysh këta shembuj. Përndryshe, nga do të kishte mund vetë përvoja të marrë sigurinë e saj, nëse të gjitha rregullat, sipas të cilave ajo përparon, do të kishin qenë përsëri empirike, domethënë të rastit. Së këndejmi, rregullat e tilla vështirë mund të konsiderohen parime të para. Tash, ne këtu mund të kënaqemi me faktin se e kemi paraqitur zbatimin e kulluar të fuqisë sonë të njohjes si një fakt së bashku me tiparet e tij. Jo vetëm në gjykime, por edhe në vetë konceptet shihet se sipas zanafillës së tyre këto parime janë *a priori*. Nëse nga koncepti vetjak empirik për trupin e flakim njëren pas tjetrës çdo gjë që është empirike: ngjyrën, fortësinë ose butësinë, peshën, madje edhe vetë papërshkrueshmërinë, prapëseprapë do të mbetet hapësira (që tash është zhdukur plotësisht), të cilën *trupi* e kishte zën më parë, dhe të cilën nuk mund ta flakim. Po kështu nëse ju nga koncepti juaj empirik për ndonjë objekt trupor ose jotrupor i flakni të gjitha vetitë, të cilat i njihni në mbështetje të përvojës, prapëseprapë nuk do t'ia dilni t'ia merrni atë veti, sipas së cilës atë e merrni me mend si substancë apo si veti që i përket substancës (sado që ky koncept është më i caktuar se koncepti i një objekti në përgjithësi). Prandaj, të detyruar nga domosdoja, me anë të së cilës ky koncept imponohet, ju do të duhej ta pranoni se ky gjendet *a priori* në fuqinë e juaj të njohjes[1]).

[1] Në botimin e parë të kritikës (1781) në vend të këtyre dy kaptinave të hyrjes gjenden këto fjalë: "Përvoja është pamëdyshje krijesa e parë, të cilën e nxjerr arsyeja, duke e përpunuar lëndën e parë të ndijimeve. Për këtë arsye ajo është njohja e parë dhe në zhvillimin e saj aq e pashterueshme në studimet e reja, saqë të gjitha gjeneratat e ardhshme, gjatë jetës së tyre, kurrë nuk do ta hetojnë mungesën e njohjeve të reja, të cilat mund të mblidhen në këtë truall. Megjithëkëtë, ajo nuk është assesi e vetmja fushë, në të cilën arsyeja e jonë mund të kufizohet. Përvoja vërtet na tregon se çfarë është diçka, por jo edhe se ajo doemos duhet të jetë çfarë është dhe assesi ndryshe. Pikërisht për këtë arsye ajo nuk na jep të përgjithshmen e vërtetë; prandaj, ajo mendjen tonë, e cila aq shumë lakmon për një njohje të këtij lloji, më shumë e ngacmon se që e kënaqë. Njohjet e këtilla të përgjithshme, të cilat njëkohësisht tregojnë se kanë karakter të një domosdoje të

III

Filozofisë i nevojitet një shkencë, e cila përcakton mundësinë, kufijtë dhe vëllimin e të gjitha njohjeve a priori[1]

Ajo që flet më shumë se e tërë ajo që është thënë më parë është fakti se disa njohje e braktisin, për më tepër, fushën e të gjitha përvojave të mundshme dhe, prandaj, duken sikur me ndihmën e koncepteve, të cilëve askund në përvojë nuk është e mundshme t'u jetë i dhënë asnjë gjësend përkatës, e zgjerojnë vëllimin e gjykimeve tona përtej të gjithë kufijve të tij.

Pikërisht në këto njohje të fundit, të cilat e kapërcejnë botën ndijore, në të cilat përvoja nuk mund as të udhërrefejë e as të korrigjojë, konsistojnë ato gjurmime të mendjes sonë, të cilat ne, për arsye të rëndësisë së tyre, i konsiderojmë si shumë më të rëndësishme, kurse qëllimin e tyre të fundit si shumë më subtil se e tëra ajo që arsyeja mund të mësojë në fushën e dukurive me ç'rast ne, bile edhe me kusht që të gabojmë, më me ëndje do ta provojmë çdo gjë se të heqim dorë nga shqyrtimet aq të jashtëzakonshme për çfarëdo arsyeje të luhatjes apo të nënvlerësimit ose të indiferencës. Këto çështje të pashmangshme të mendjes së kulluar janë ***zoti, liria dhe pavdekshmëria e shpirtit***, kurse shkenca, qëllimi i fundit i së cilës, me të gjitha mjetet e saj, është i drejtuar pikërisht në zgjidhjen e tyre, quhet ***metafizikë***, veprimi i së cilës, në fillim, ishte ***dogmatik***, domethënë ajo i qaset derivimit me vetëbesim, pa një shqyrtim paraprak të aftësisë apo të paaftësisë së mendjes për një ndërmarrje të tillë të madhe.[2]

Vërtet me të braktisurit të truallit të përvojës duket plotësisht e natyrshme që nga njohjet, që kemi dhe për të cilat nuk dimë se nga rrjedhin, dhe në mbështetje të besimit në parimet, zanafilla e të cilëve nuk dihet, të ngritet një godinë e që më parë, me një vrojtim të kujdesshëm të mos jetë arritur një bindje se i është vënë themeli, pra, se duhet, për më tepër, më parë të shtrohet pyetja në ç'mënyrë arsyeja mund të arrijë deri te të gjitha këto njohje e prova, dhe çfarë vëllimi, të vlejtur dhe çfarë vlere mund të kenë ato. Ç'është e vërteta, nuk është asgjë më e natyrshme, nëse me fjalën "e natyrshme" kuptojme atë që, sipas

---

brendshme, pavarësisht nga përvoja, patjetër duhet, të jenë në veteveten e tyre të qarta e të sigurta. Për këtë arsye këto quhen njohje *a priori*. Përkundrazi, ajo që është marrë vetëm nga përvoja, su thuhet, njihet vetëm *a postgeriori* apo në mënyrë empirike.

Por tash shihet, gjë që është shumë interesante, se bile edhe në përvojat tona përzihen njohjet e tilla, të cilat zanafillën e tyre duhet ta kenë *a priori* dhe, të cilat, ndoshta, i shërbejnë vetëm vendosjes së lidhjes ndërmjet përfytyrimeve tona, sepse po qe se nga përvojat tona nxirret jashtë e tërë ajo që u takon shqisave, atëherë, prapëseprapë, mbeten disa koncepte elementare dhe gjykimet e nxjerra nga këto, të cilët është dashur të zënë fill patjetër krejtësisht *a priori*, pra pavarësisht nga përvoja, sepse ato bëjnë që për objektet, të cilat janë të dhëna në shqisa të mund të themi diçka më shumë, ose, së paku kështu supozohet, se që mëson vetëm përvoja, dhe që pohimi të përmbajë të përgjithshmën e vërtetë dhe domosdonë e rreptë, gjë që njohja e thjeshtë empirike nuk mund ta bëjë"

[1] Ky titull si dhe numri III mungojnë në botimin e parë.

[2] Këto dy fjali të fundit të këtij pasusi mungojnë në botimin e parë.

mendjes, është dashur të bëhet. Nëse me këtë kuptojmë atë që rëndom bëhet, atëherë është plotësisht e natyrshme dhe e kuptueshme që ky shqyrtim, pas një kohe të gjatë, është dashur të mungojë, sepse një pjesë e këtyre njohjeve, si ato matematike, kaherë kanë siguri dhe, në këtë mënyrë, shkaktojnë nje pritje të volitshme edhe pas njohjeve të tjera, ani pse ato, sipas natyrës, janë krejtësisht të ndryshme. Përveç kësaj, kur njeriu është jashtë qarkut të përvojës, atëherë mund të jetë plotësisht i sigurt se përvoja nuk do ta përgënjeshtrojë.[1] Kënaqësia, të cilën e ndjen njeriu lidhur me zgjerimin e njohjeve të tij, është aq e madhe saqë ai në përparimin e tij mund të ndalet vetëm për arsye të ndonjë kundërthënie evidente, në të cilën ndesh. Kjo kundërthënie mund të pengohet vetëm nëse njeriu trillimet e tij i bën me kujdes për ç'arsye ato, megjithëkëtë, mbeten jo më pak trillime. Matematika na jep një shembull të shkëlqyeshëm se deri ku mund të arrijmë në njohjen *a priori* pavarësisht nga përvoja. Ajo vërtet merret me objektet dhe njohjet vetëm nëse këto mund të paraqiten në perceptim. Mirëpo, kjo rrethanë lehtë lihet pas dore, sepse edhe perceptimi në fjalë mund të jetë i dhenë *a priori* dhe, prandaj, mezi mund të dallohet nga një koncept i thjeshtë i kulluar a priori. Instinkti për t'u zgjeruar, i vërbuar[2] me një provë të tillë për fuqinë e mendjes, nuk ka kurrfarë kufiri. Duke e parë ajrin, rezistencën e të cilit nuk e ndien, pëllumbi i lehtë, gjatë fluturimit të tij të lirë, do të mund të mendonte se fluturimi i tij në një hapësirë pa ajër do t'i shkonte për dore edhe më mirë. Po kështu *Platoni* e braktisi botën ndijore, ngase arsyes i vuri kufi[3] të tillë të ngushtë dhe mbi krahët e ideve mori guximin të dalë jashtë saj në hapësirën e zbrazët të arsyes së kulluar. Ai nuk e hetoi se me përpjekjet e tij nuk kalonte asnjë rrugë, sepse nuk kishte asnjë mbështetje për një fundament, në të cilin do të mbështetej dhe forcat e tij t'i zbatojë, dhe kështu arsyen ta vërë në lëvizje përpara. Por, fati i rëndomtë i mendjes së njeriut në spekulacion është që godinën e saj ta përfundojë sa më parë dhe më pastaj ta provojë nëse themeli i saj është vënë mirë. E atëherë gjurmohen zbukurimet e llojllojshme në mënyrë që këto të na ngushëllojnë lidhur me validitetin e saj ose për t'i refuzuar më me ëndje hulumtimet e këtilla plotësuese e të rrezikshme. Por ajo që gjatë murimit na liron nga çdo frikë e dyshim, dhe që na bën lajka me një soliditet aparen qëndron në këtë: një pjesë e madhe madje, ndoshta, pjesa më e madhe e mendjes sonë qëndron në *analizat* e atyre koncepteve të objekteve, të cilët tanimë i kemi. Kjo na jep një shumësi njohjesh, të cilat, ani pse janë vetëm ndriçime e shpjegime të asaj që në konceptet tona (megjithëse në mënyrë të pacaktuar) tashmë janë paramenduar, prapëseprapë, së paku nga forma, konsiderohen njohje të reja, megjithëse nuk e zgjerojnë materien apo përmbajtjen e koncepteve që kemi, por vetëm i ndajmë disa nga të tjerët. Meqenëse ky veprim sjell një njohje njëmend a priori, e cila në zhvillimin e saj është e sigurt dhe e dobishme, del se mendja, as vetë, duke mos e hetuar, i futë në këto pamje edhe pohimet e një lloji krejtësisht tjetër, në të cilat ajo, së bashku me konceptet e

[1] Në botimin e parë: kundërvëhet.
[2] Në botimin e parë: "i trimëruar"
[3] Në botimin e parë: "aq shumë pengesa"

dhënë[1], shton edhe të tjerët krejtësisht të huaj dhe *a priori* dhe me këtë rast njeriu nuk di se në ç'mënyrë mendja arrin deri te këto, madje, për më tepër, atij as që i ka rënë në mend një pyetje e këtillë. Prandaj, unë dua menjëherë, që në fillim, të flas për dallimin ndërmjet gjykimeve analitike dhe atyre sintetike.

IV[2]

Dallimet ndërmjet gjykimeve analitike dhe atyre sintetike

Në të gjitha gjykimet ku merret me mend marrëdhënia e subjektit me predikatin (nëse merren parasysh vetëm gjykimet pohuese, sepse kur është fjala për gjykimet mohuese kjo më lehtë mund të zbatohet) kjo marrëdhënie është e mundshme në dy mënyra. Ose predikati A i përket subjektit B si diçka që gjendet në këtë koncept (në mënyrë të fshehur) ose B gjendet krejtësisht jashtë konceptit A megjithëse me të është vërtet i lidhur. Në rastin e parë unë gjykimin e quaj *analitik,* kurse në rastin e dytë *sintetik.* Gjykime analitike (pohuese), pra, janë ato gjykime, në të cilat lidhja e predikatit me subjektin merret me mend me anë të identitetit, kurse gjykimet, në të cilat kjo lidhje merret me mend pa identitetin duhet të quhen gjykime sintetike. Gjykimet analitike do të mund të quheshin edhe gjykime *shpjeguese* (Erläuterungs-Urteile), kurse gjykimet sintetike mund të quhen gjykime *zgjeruese* (Ereeiterungs-Urteile), sepse të parët me predikatin e tyre nuk i shtojnë asgjë konceptit të subjektit, por vetëm me anë të zbërthimit e ndajnë atë në koncepte përbërëse, të cilët që më parë janë marrë me mend (megjithëse jo në mënyrë të qartë). Përkundrazi, gjykimet sintetike i shtojnë konceptit të subjektit një predikat, i cili nuk merrej me mend, dhe i cili nuk do të mund të gjendej me asnjë zbërthim të tij. Kur them, për shembull, të gjithë trupat shtrihen, atëherë ky është një gjykim analitik, sepse unë nuk jam i detyruar të dal jashtë nga koncepti[3], të cilin e lidhi me fjalën trup, për ta gjetur shtrirjen (Ausdehnung) si të lidhur me të, por vetëm më duhet që këtë koncept ta zbërthej, domethënë të bëhem i vetëdijshëm për atë llojshmëri, të cilën prore e marr me mend në të dhe kështu ta gjej këtë predikat; pra, ky është një gjykim analitik. Përkundrazi, kur them: të gjithë trupat janë të rëndë, atëherë predikati është krejtësisht i ndryshëm nga ajo që unë e marr me mend në vetë konceptin e një trupi në përgjithësi. Pra, duke i shtuar subjektit një predikat të tillë ne fitojmë një gjykim sintetik.

Gjykimet empirike, si të tilla, janë, të gjitha së bashku, sintetike; do të kishte qenë marrëzi një gjykim analitik ta mbështes në përvojë, sepse unë, për ta formuar një gjykim të këtillë, nuk jam i detyruar të dal jashtë konceptit tim dhe, prandaj, nuk kam nevojë për asnjë dëshmi të përvojës. Pohimi se trupi ka shtrirje është një propozicion që vlen *a priori* dhe, pra, nuk është kurrfarë gjykimi

[1] Në botimin e parë: "së bashku me konceptet e dhënë a priori"
[2] Numri "IV" nuk gjendet në botimin e parë.
[3] Në botimin e parë: "të dal nga koncepti".

empirik, sepse para se ti qasem përvojës kam të gjitha kushtet për gjykimin tim edhe në koncept, nga i cili, në bazë të parimit të kundërthënies, mund vetëm ta nxjerri predikatin dhe në këtë mënyrë të bëhem i vetëdijshëm për atë domosdo, të cilën përvoja assesi nuk do të mund ta jipte. Përkundrazi, megjithëse unë në konceptin trupat nuk e kyçi fare predikatin të rëndë, prapëseprapë, me një pjesë të tij, ky koncept flet për një objekt të përvojës. Së këndejmi unë mund t'ia atribuoj edhe pjesët e tjera të po kësaj përvoje si diçka që i përkasin atij. Unë konceptin trup mund ta njoh paraprakisht në mënyrë analitike me anë të tipareve kohësia, papërshkueshmëria, trajta etj., të cilët së bashku merren me mend në këtë koncept. Mirëpo, unë tash e zgjeroj njohjen time, dhe duke iu drejtuar përvojës, nga e kam marrë këtë koncept të trupit, konstatoj se me tiparet e përmendura prore është e lidhur edhe pesha dhe, prandaj këtë në mënyrë sintetike ia shtoj këtij koncepti si predikat. Pra, mundësia e sintezës së predikatit rëndë me konceptin trup mbështetet në përvojën, sepse që të dy këto koncepte, ani pse nuk gjenden njëri në tjetrin, prapëseprapë, i takojnë megjithëse rastësisht njëritjetrit, si pjesë të një tërësie, përkatësisht si pjesë të përvojës, e cila edhe vetë është një lidhje sintetike e përbërë nga perceptimi.[1]

Por te gjykimet sintetike *a priori* ky mjet ndihmës mungon krejtësisht. Nëse duhet të dal jashtë konceptit A për ta njohur ndonjë koncept tjetër B si diçka që është i lidhur me të, dhe për të cilin mbështetem dhe me anë të së cilit është e mundshme sinteza, sepse këtu nuk e kam atë rast që këtë të mund ta kërkoj në përvojën. Ta marrim propozicionin: çdo gjë që ndodh e ka shkakun e saj. Në konceptin e diçkahit që ndodh unë vërtet e marr me mend nje qenie, të cilës i paraprinë njëfarë kohe etj. Dhe nga kjo mund të nxirren propozicionet analite. Mirëpo, koncepti i shkakut gjendet krejtësisht jashtë atij koncepti[2] dhe tregon diçka që është e ndryshme nga ajo që ndodh edhe, prandaj, assesi nuk gjendet në këtë përfytyrim të fundit. Po si tash të arrij deri tek ajo që për atë që ndodh

[1] Në vend të të gjitha propozicioneve, duke filluar nga ky: "Gjykimet empirike, si të tilla..." e deri te propozicioni "i cili edhe vetë është i përbërë nga perceptimet" në botimin e parë gjenden këto propozicione:

"Nga këtu tash është e qartë: 1) se me gjykime analitike njohja jonë aspak nuk zgjerohet, por vetëm zbërthehet koncepti që kemi dhe, prandaj, më behët më i qartë; 2) se për gjykime sintetike unë duhet të kem, përveç konceptit të subjektit edhe diçka tjetër (x) në çka do të mbështetët arsyeja në mënyrë që një predikat, i cili nuk gjendet në atë koncept, megjithëkëtë, të njihet si diçka që i përket atij"

"Lidhur me gjykimet emirike apo përvojësore nuk ekziston kurrfarë vështirësie, sepse ky (x) është përvoja e plotë për objektin, të cilin unë e marrë me mend me ndihmën e konceptit A, i cili paraqet vetëm një pjesë të kësaj përvoje, sepse, megjithëse unë në konceptin trup fare nuk e kyç predikatin pesha, prapëseprapë, ky koncept, me një pjesë të tij, tregon përvojën e plotë dhe, kështu, mund t'ia shtoj edhe pjesët e tjera, pikërisht po të kësaj përvoje si diçka që asaj i takojnë; unë konceptin trup paraprakisht mund ta njoh në mënyrë analitike me anë të tipareve hapësira, papërshkueshmëria, trajta etj., të cilët merren me mend në këtë koncept,. Por tani, unë e zgjeroj njohjen time, dhe kur ta kam parasysh përvojën, nga e cila e kam abstraktuar këtë koncept të trupit, atëherë konstatoj se me këtë tipar prore është e lidhur edhe pesha. Pra, përvoja është ai (x) që gjendet jashtë konceptit A dhe në të cilin mbështetet mundësia e sintezës së predikatit pesha B me subjektin a".

[2] Në botimin e parë nuk figurojnë fjalët "gjendet krejtësisht jashtë atij koncepti".

në përgjithësi të them diçka krejtësisht të ndryshme nga ajo dhe konceptin e shkakut ta njoh si diçka që për më tepër, doemos[1] i takon edhe pse nuk është i ngërthyer në të. Ç'është këtu e panjohur[2] x, në të cilen mbështetet arsyeja, kur beson se jashtë konceptit A do ta gjej një predikat B, i cili është i huaj, por për të cilin ajo, megjithëkëtë, beson se është e lidhur me të.[3] Kjo nuk mund të jetë përvoja, sepse parimet e përmendura ia shtojnë këtë perfytyrim të dytë përfytyrimit të parë, jo vetëm me një të përgjithshme më të madhe se që ajo është, të cilën mund ta japë përvoja[4], por edhe me shprehjen e domosdosë, pra plotësisht *a priori* dhe në bazë të vetë koncepteve. Në parimet e këtilla sintetike, domethënë zgjeruese mbështetet i tërë drejtimi i fundit i njohjes sonë spekulative *a priori*, sepse parimet analitike janë shumë të rëndësishme dhe të domosdoshme vetëm për të arritur deri tek ajo qartësi e koncepteve, e cila është e nevojshme për një sintezë të sigurt e të rendomtë e jo për ndonjë mbindërtim të njëmendtë të ri *(wirkklich neuen Anbau)*.

V[5]

Në të gjitha shkencat teorike të mendjes janë ngërthyer gjykimet sintetike a priori si parime

1. *Gjykimet matematike janë të gjitha me rradhë gjykime sintetike.* Duket se këtë propozicion e kanë lenë pas dore të gjithë ata që deri tash e kanë analizuar mendjen njerëzore, për më tepër, duket se ky është në kundërshtim të drejtpërdrejtë me të gjitha supozimet e tyre sado që, pamëdyshje është i vërtetë dhe nga pasojat e tij shumë i rëndësishëm; meqenëse kanë konstatuar se të gjitha përfundimet e matematikanëve zhvillohen në përputhje me parimin e

[1] Në botimin e parë nuk figurojnë fjalet: "për më tepër, doemos".

[2] Në botimin e parë mungon shprehja "e panjohur"

[3] Në vend "për të cilin ajo, megjithëkëtë, konsideron se është i lidhur me të" në botimin e parë gjenden këto fjalë: "i cili, megjithëkëtë, është i lidhur me të".

[4] Fjalët "se që përvoja mund të japë" *Hartenshtajn-i* i ka bartur nga botimi i parë në botimin e dytë.

[5] Në vend të kaptinës V e VI të hyrjes së këtij botimi, në botimin e parë gjenden vetëm këto fjalë, të cilat paraqesin kalimin në kaptinën VII: "Pra, këtu shihet një enigmë+), shpjegimin e së cilës mund ta bëjë të sigurt vetëm përparimi në fushën e pakufishme të njohjes së kulluar të arsyes; domethënë se me të përgjithshme të mjaftueshme të zbulohet baza e mundësisë së gjykimeve sintetike *a priori*, të venerohen kushtet që mundësojnë çdo njohje të tillë dhe, pastaj, e tërë kjo njohje (që paraqet një lloj të saj të veçantë) në një sistem jo vetëm të shënohet me një kufizim sipërfaqësor, por të caktuar plotësisht dhe në mënyrë të mjaftueshme dhe për çdo përdorim sipas burimeve kryesore të saj sipas kaptinave, vëllimit dhe kufijve. Kaq tash për tash për veçoritë me të cilat cilësohen gjykimet sintetike".

+) Sikur dikujt nga të moshuarit t'i kishte rënë në mend që këtë pyetje vetëm ta shtrojë, atëherë ajo do të mund t'u kundërvihej të gjitha sistemeve të deritashme të mendjes së kulluar dhe kështu do të ishin kursyer shumë tentativa të kota që janë ndërmarrë pa njohjen e mjaftueshme të asaj, për të cilën është fjala.

kundërthënshmërisë (gjë që, nga natyra e saj, kërkon çdo siguri apodiktike), ata kanë besuar se edhe parimet e tjera themlore mund të nxirren sipas parimit të kundërthënshmërisë dhe, me këtë rast, kanë gabuar, sepse një parim sintetik gjithsesi mund të kuptohet sipas parimit të kundërthënshmërisë, por vetëm duke supozuar ndonjë parim tjetër sintetik, nga i cili ai mund të nxirret e asnjëherë më vete. Para së gjithash duhet thënë se parimet e njëmendta matematike janë gjykime *a priori* e jo gjykime empirike, sepse ato në vetvete ngërthejnë domosdonë, e cila nuk mund të arrihet nga përvoja. Por, nëse kjo nuk pranohet, po mirë, atëherë unë pohimin tim e kufizoj vetëm në *matematikën e kulluar*, e cila, sipas konceptit të saj, nuk ngërthen njohje empirike, por vetëm njohje të kulluara, njohje *a priori*.

Vërtet, në shikim të parë, do të mund të mendojmë se propozicioni: 7+5=12 është vetëm një propozicion analitik, i cili, sipas parimit të kundërthënshmërisë, pason nga koncepti i shumës 7+5. Mirëpo, nëse vështrohet më mirë, atëherë do të shihet se koncepti i shumës 7+5 nuk përmban në vete asgjë më tepër se mbledhjen e dy numrave në një numër të vetëm me ç'rast absolutisht nuk mendohet se cili është ky numër i vetëm, i cili i përfshin këta dy numra së bashku. Numri dymbëdhjetë kurrsesi nuk është marrë që më parë me mend nëse unë vetes thjesht do t'ia paraqes këtë mbledhje të numrave *pesë* e *shtatë*, do të kisha mund që konceptin tim të një shume të tillë të mundshme ta zbërthej sa të ma dojë qejfi dhe, megjithëkëtë, të mos gjejë *dymbëdhjetëshin*. Duhet patjetër të dilet nga këto koncepte dhe të kërkohet ndihma e atij perceptimi, i cili i përgjigjet njërit nga këta, për shembull pesë gishtat e mi (si Zigneri ne Aritmetiken e tij) pesë pikat dhe kështu t'i shtohen njëri pas tjetrit në të perceptuarit të peshës së dhënë konceptit shtatë, sepse unë e marr së pari numrin *shtatë* dhe pasi që për konceptin *pesë* i thëras në ndihmë pesë gishtat e dorës sime si perceptim me qëllim që ta formoj konceptin pesë, kësaj pamjeje time unë numrit *shtatë* ia shtoj njërin pas tjetrit njëshat, të cilët më parë i kam përfshirë për ta formuar numrin pesë dhe kështu shohim e formohet numri *dymbëdhejtë*. Në konceptin e shumës 7+5 unë vërtet e kam marrë me mend se 5 do të duhej t'i shtohet numri 7, por jo edhe se kjo shumë është e barabartë me nurmin 12. Pra, parimi matematik gjithmonë është sintetik, gjë që do të shihet edhe më qartë nëse merren numrat pak më të mëdhenj, pasi që atëherë tregohet qartë se, sido që t'i rrotullojmë numrat, kurrë nuk do t'ia dilnim të gjejmë shumën me anë të analizës së thjeshtë të koncepteve tona nëse nuk e thërrasim në ndihmë të perceptuarit.

Po kështu asnjë parim i gjeometrisë së kulluar nuk është analitik. Se ndërmjet dy pikave vija e drejtë është më e shkurtra – ky është një parim sintetik, sepse koncepti im vija e drejtë nuk përmban asgjë që ka të bëjë me madhësinë, por vetëm një cilësi. Pra, koncepti më e shkurtër krejtësisht shtohet dhe me asnjë analizë nuk mund të gjendet në konceptin e vijës së drejtë. Prandaj, këtu duhet të ftohet në ndihmë të perceptuarit, vetëm e vetëm me ndihmën e të cilit është e mundshme sinteza.

Ç'është e vërteta, disa propozicione, të cilat gjeometrat i supozojnë vërtet janë analitike dhe mbështeten në parimin e kundërthënshmërisë, por edhe këto shërbejnë si parime identike vetëm për arsye të lidhjes në metodën e jo si parime, për shembull a=a; tërësia është e njëjtë me vetveten ose (a+b)>a, domethënë: tërësia është më e madhe se pjesa e saj. Por, megjithëkëtë, edhe këto propozicione, ani pse vlejnë në bazë të vetë koncepteve, pranohen në matematikë vetëm për arsye se mund të paraqiten në perceptim (*werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung könen dorgestellt Werden*).

Ajo që këtu bën të besojmë përgjithësisht se predikati i gjykimeve të tilla apodiktike gjendet që më parë në konceptin tonë, dhe, se, pra, gjykimi është analitik, është vetëm dykuptimësia e shprehjes. Ne në mendime duhet një koncepti të dhënë t'i shtojmë ndonjë predikat dhe kjo doemos duhet të shkojë me konceptet. Por nuk është një çështje çka në mendime duhet t'i shtojmë konceptit të dhënë, por çka në të vërtetë, ani pse jo qartë, marrim me mend dhe këtu del sheshit se predikati doemos është në lidhje me këto koncepte, por jo vetëm si i marrë me mend me vetë konceptin, por nëpërmes të një perceptimi, i cili duhet patjetër të vijë pranë konceptit.

2. *Shkenca natyrore (fizika) përmban në vete gjykime sintetike a priori si parime*. Si shembull do t'i sjell vetëm disa propozicione, siç është ai se me rastin e të gjitha ndryshimeve të botës trupore sasia e materies mbetet e pandryshueshme, ose me rastin e çdo bartjeje të lëvizjes veprimi dhe kundërveprimi patjetër duhet të jenë të njëjtë ndër vete; te këto dy propozicione është e qartë, jo vetëm se janë të domosdoshme, por edhe se zanafilla e tyre është a priori, pra se janë propozicione sintetike, sepse unë në konceptin materie nuk e marr me mend pandryshueshmërinë, pra vetëm atë se ajo gjendet në hapësirë, të cilën e zë. Prandaj, unë vërtet dal jashtë konceptit materie në mënyrë që me mend t'i shtoj a priori diçka që nuk e kam marrë me mend në të. Së këtejmi, ky propozicion nuk është analitik, por sintetik; por, megjithëkëtë, merret me mend a priori e kështu qëndron puna edhe me propozicione të tjera të pjesës së kulluar të shkencës natyrore.

3. Në *metafizikë*, edhe nëse atë, sipas gjendjes së saj të deritanishme, e konsiderojmë vetëm si shkencë në përpjekje, por, megjithëkëtë, sipas natyrës së mendjes njerëzore, të domosdoshme, *duhet të gjenden njohje sintetike a priori* (*sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein*); ajo nuk është e interesuar që vetëm t'i zbërthejë konceptet, të cilat ne vetvetes ia formojmë a priori për gjësendet; ne duam që njohjet t'i zgjerojmë a priori, për ç'arsye duhet t'i përdorim edhe parimet e tilla, të cilat konceptit të dhënë i shtojnë diçka që nuk gjendet në të dhe, kështu, me anë të gjykimeve sintetike a priori të shkojmë aq larg *jashtë tij* saqë as vetë përvoja nuk mund të na shoqërojë deri atje; për shembull në propozicionin: bota duhet ta ketë pasur fillimin etj; dhe kështu metafizika, së paku sipas qëllimit të saj, përbëhet vetëm nga propozicionet sintetikë e a priori.

VI

Detyra e përgjithshme e mendjes së kulluar

Shumë fitohet edhe nëse një shumësi të gjurmimeve ia dalim ta fusim në një formulë të një të vetme detyre, sepse, në këtë mënyrë, duke e përcaktuar më saktësisht këtë, njeriu ia lehtëson punën, jo vetëm vetvetes, por edhe çdokujt tjetër të gjykojë nëse qëllimin tonë e kemi realizuar ose jo. Detyra e njëmendtë e mendjes së kulluar qëndron në pyetjen: *si janë të mundshme gjykimet sintetike a priori*?

Faktin se metafizika ka mbetur deri tash në një gjendje të luhatshme të pasigurisë (Ungewisheit) dhe të kundërthënshme duhet përshkruar vetëm atij shkaku se më parë askujt as që i ka rënë në mend ky problem, e ndoshta, për më tepër, as dallimi ndërmjet *gjykimeve analitike* dhe *sintetike*. Se a do të mbetet apo do të falimentojë metafizika, varet nga zgjidhja e kësaj detyre ose nga prova, e cila do të kënaqte se mundësia, për të cilën ajo thotë se është shpjeguar, në të vërtetë nuk ekziston. David Hjumi, i cili më shumë se ndonjë filozof tjetër i ishte afruar kësaj detyre, por të cilën as përafërsisht nuk e kishte kuptuar mjaft qartë dhe në vëllim të mjaftueshëm, duke ngelur kështu vetëm te propozicioni mbi lidhjen e rrjedhojave me shkakun e tij (*principium causalitatis*), mendonte se do ta provojë se një propozicion i tillë a priori është krejtësisht i pamundshëm dhe se, prandaj, sipas përfundimeve të tij, e tërë ajo që ne e quajmë metafizikë do të dilte si një marrëzi e thjeshtë (auf einen blosse Wahn), sikur njohja racionale të ishte, në të vërtetë, diçka që është nxjerr nga përvoja dhe që për arsye të shprehisë ka arritur një domosdo aparente; deri te ky përfudnim, i cili shkatërron çdo filozofi të kulluar, ai nuk do të kishte arritur kurrë sikur ta kishte pasur parasysh çështjen tonë në tërë vëllimin e saj, sepse atëherë do të kuptonte se, sipas provës së tij, do të kishte qenë e mundshme matematika e kulluar meqenëse kjo me siguri përmban propozicione sintetike a priori; me këtë rast nga ky pohim do ta kishte mbrojtur arsyeja e tij e shëndoshë (sein guter Verstand).

Në zgjidhjen e çështjes së përmendur është përfshirë njëkohësisht edhe mundësia e përdorimit të kulluar të mendjes në themelimin dhe në derivimin e të gjitha shkencave, të cilat në vete përmbajnë njohje teorike a priori për gjësendet, përkatësisht u përgjegjen pyetjeve:

Si është e mundshme matematika e kulluar?
Si është e mundshme shkenca natyrore e kulluar?

Meqenëse këto shkenca vërtet ekzistojnë, atëherë me të drejtë mund të shtrohet pyetja: si janë të mundshme këto; se ato duhet të jenë të mundshme provon fakti se ato vërtet ekzistojnë[1]. Mirëpo, sa i përket metafizikës çdokush

---

[1] Sa i përket shkencës së kulluar natyrore ndokush do të mund të dyshonte në këtë. Mirëpo, duhet pasur parasysh ato propozicione të llojllojshme që ekzistonin në fillim të fizikës në kuptimin e njëmendtë (empirik) të kësaj fjale siç është parimi i ruajtjes së të njëjtes sasi të

me arsye mund të dyshojë në mundësinë e saj, duke pasur parasysh përparimin e saj të keq të deritashëm, si dhe për arsye se asnjë metafizikë e deritashme, nëse merret parasysh qëllimi thelbësor i saj nuk mund të thuhet se vërtet ekziston.

Megjithëkëtë, në një kuptim, mund të konsiderohet se ky lloj i njohjes është i dhënë dhe se, pra, metafizika vërtet, ekziston, ani pse jo si shkencë, por si një prirje natyrore (*metaphysica natyralis*), sepse mendja njerëzore e nxitur nga nevoja e saj vetjake e jo nga kotësia e shumëdijes (*Vielwissens*), synon kah çështjet e tilla, të cilat nuk mund të zgjidhen në bazë të përvojës e as sipas parimeve të nxjerra nga ajo dhe, kështu, në të gjithë njerëzit mendja e të cilëve është e ngritur deri te spekulacionet gjithnjë ka ekzistuar njëfarë metafizike dhe gjithmonë do të mbetet në ta. Tash shtrohet pyetja edhe për të: si është e mundshme metafizika si prirje natyrore, përkatësisht si pasojnë nga natyra e mendjes së përgjithshme të njeriut ato pyetje, të cilat mendja e kulluar a bën vetvetes dhe të cilave ajo, e cytur nga nevoja e saj vetjake, u përgjigjet?

Mirëpo, meqenëse në të gjitha përpjekjet e deritashme që të jepet përgjigjja këtyre pyetjeve natyrore, si për shembull a ka bota fillim apo ajo ka ekzistuar gjithmonë etj. Prore ballafaqohen me kundërthënie të pashmangshme, del se nuk mund të ngelim vetëm te prirja e thjeshtë natyrore për metafizikë, domethënë vetëm te fuqia e kulluar e mendjes, nga e cila vërtet gjithmonë zë fill ndonjë metafizikë (çfarëdo qoftë ajo), por duhet të jetë e mundshme që çështja e saj të sqarohet qoftë në dije, qoftë në mosdije për objektet, domethënë të merret vendimi mbi objektet e çështjeve të saj ose mbi fuqinë apo pafuqinë e mendjes që të gjykojë ndonjë gjë për to, pra, ose mendja jonë të zgjerohet me një siguri ose asaj t'i caktohen kufijtë e sigurt. Kjo pyetje e fundit e cila del nga problemi i përgjithshëm që u përmend më parë do të mund të formulohej kështu: **Si është e mundshme metafizika si shkencë?**

Pra, kritika e mendjes çon, fundja, kah shkenca; përkundrazi përdorimi dogmatik i mendjes pa kritikën çon deri te pohimet e pavërtetuara, të cilave mund t'u kundërvihen gjithashtu pohimet aparente e kjo do të thotë se ky përdorim çon deri te *skepticizmi*.

Kjo shkencë, nuk mund të jetë për së tepërmi e vëllimshme, sepse ajo nuk ka të bëjë me objektet e mendjes, llojshmëria e të cilëve është e pafund, por me vetveten e saj, me çështjet që dalin krejtësisht nga ajo vetë dhe të cilat nuk shtrohen lidhur me natyrën e gjësendeve që dallojnë nga ajo, por lidhur me vetë natyrën e saj; prandaj, për mendjen do të jetë lehtë t'i përcaktojë në mënyrë të plotë e të sigurt vëllimin dhe kufijtë e përdorimit të saj jashtëpërvojësor, nëse më parë e ka njohur plotësisht fuqinë e saj lidhur me ato gjësende, të cilat mund të jenë të dhëna në përvojë. Pra, të gjitha përpjekjet e bëra deri më tash që në mënyrë dogmatike të formohet një metafizikë duhet konsideruar sikur nuk kanë ekzistuar, sepse njohja analitike që gjendet në këtë apo atë metafizikë, d.m.th ai

materies, parimi i përtacisë, parimi i njëjtësisë së aksionit e të reaksionit etj. Dhe çdokush do të bindet së shpejti se këto parime përbëjnë një phycicam puram (ose rationale), e cila vërtet meriton të konsiderohet shkencë e veçantë më vete në vëllimin e saj qoftë të ngushtë, qoftë të gjerë, por gjithsesi të plotë.

zbërthim i thjeshtë i koncepteve që a priori gjenden në mendjen tonë nuk është qëllimi i metafizikës së vërtetë, por vetëm përgatitja e saj, përkatësisht zgjerimi i njohjeve tona në mënyrë sintetike a priori, kurse për këtë qëllim ai nuk bën punë, sepse zbërthimi i tillë i thjeshtë i koncepteve tregon vetë atë që gjendet në to e jo në ç'mënyrë ne arrijmë a priori deri te konceptet e tilla, në mënyrë që të mund ta përcaktojmë zbatimin e tyre të arsyeshëm lidhur me objektet e tërë njohjes në përgjithësi. Dhe nevojitet vetëm pak vetmohim të braktisen të gjitha këto pretendime, meqenëse zatën ato janë kundërthënie të mendjes, në të cilat kjo bje doemos me vetveten e saj me rastin e paraqitjes dogmatike, të cilat nuk mund të mohohen dhe të cilat kaherë e kanë privuar çdo metafizikë të deritashme nga autoriteti i saj. Me shumë qëndrueshmëri do të nevojitet që vështirësitë e brendshme dhe rezistenca nga jashtë të mos na pengojnë që, më në fund, me anë të një metode të re, të kundërt me të deritashmen, ta përparojmë në rritën e saj të vrullshme e frytdhënëse një shkencë e cila është e domosdoshme për mendjen njerëzore, nga e cila vërtet mund të prehet çdo trung që është rritur, por rrënjët e të cilit nuk mund të shkulen.

VII

Ideja dhe sajimi i një shkence të posaçme me emrin Kritika e mendjes së kulluar

Nga e tërë kjo del ideja e një shkence të posaçme, e cila mund të quhet *Kritika e mendjes së kulluar*. Mendja është fuqia[1] që mundëson parimet e njohjes. Së këndejmi, mendja e kulluar është ajo mendje, e cila ngërthen parimet, në bazë të së cilave ndonjë gjë mund të njihet plotësisht a priori. Një organon i mendje së kulluar do të ishte tërësia e atyre parimeve, sipas të cilave të gjitha njohjet e kulluara a priori do të mund të arrihen dhe njëmend të krijohen. Zbatimi i gjerësishëm i organonit të tillë do të krijonte një sistem të mendjes së kulluar. Mirëpo, meqenëse kjo do të thoshte të kërkosh tepër dhe pasi që edhe kjo është e pacaktuar se a thua është këtu fare i mundshëm një zgjerim i njohjes sonë dhe, nëse është, në cilat raste është, del se një shkencë të vlerësimit të thjeshtë të mendjes së kulluar, të burimeve dhe të kufijve të saj ta konsiderojmë si *propedeutikë* mbi sistemin e mendjes së kulluar. Një propedeutikë e tillë do të duhej të quhej jo *doktrinë*, por vetëm kritikë e mendjes së kulluar dhe, shikuar nga aspekti i spekulacioneve, dobia e saj do të ishte vërtet vetëm negative, do t'i shërbente jo zgjerimit, por vetëm ndriçimit të mendjes sonë dhe kështu do ta mbronte këtë nga lajthimet, gjë që paraqet një të mbërrime të madhe. *Trans-*

[1] Në botimin e parë ky fillim i kësaj kaptine është formular kështu: "nga kjo del ideja e një shkence të posaçme, e cila mund të shërbejë për hir të Kritikës së mendjes së kulluar. E kulluar quhet çdo njohje e cila nuk është e përzier me asgjë të llojllojshëme. Veçanërisht një njohje do të quhet absolutisht e kulluar nëse në te nuk përzihet kurrfarë përvoje apo ndijimi dhe, pra, është e mundshme krejtësisht a priori. Por mendja është fuqi etj."

cendentale unë e quaj çdo njohje që nuk ka të bëjë me gjësendet, por me njohjen tonë të gjësendeve nëse kjo është e mundshme a priori[1]. Një sistem i koncepteve të tilla do të quhej *fillozofi transcendentale.* Por sa për fillim edhe kjo është, gjithashtu tepër shumë; meqenëse një shkencë e tillë do duhej plotësisht të ngërthente në vetvete njohjen edhe analitike edhe sintetike a priori, atëherë ajo, sa i përket qëllimit tonë, do të ishte tepër voluminoze, ngase në analizë mund të shkojmë deri aq sa është e domosdoshme për t'i njohur parimet e sintezës a priori në vëllimin e tyre të plotë, e vetmja gjë që na intereson më së shumti. Këtë shqyrtim të cilin, marrë në mënyrë të rreptë nuk mund ta quajmë doktrinë, por kritikë transcendentale, sepse ai nuk ka për qëllim zgjerimin e vet njohjeve, por korrigjimin e tyre dhe duhet të japë kriterin e vlerave dhe të jovlerave të të gjitha njohjeve a priori, kjo është ajo, me të cilën po merremi tash. Prandaj, një kritikë e tillë është përgatitje, mundësisht, për një organon, kurse, nëse kjo nuk arrihet, atëherë së paku për një kanon të saj, sipas të cilit dikur në çdo rast ka ekzistuar mundësia që në mënyrë edhe analitike edhe sintetike të paraqitet sistemi i plotë i fillozofisë së mendjes së kulluar, qoftë kjo të ketë të bëjë me zgjerimin apo vetëm me kufizimin e njohjes së saj. Se kjo është e mundshme dhe, për më tepër, se një sistem i tillë mund të jetë me një vëllim jo aq të madh, se ka shpresë që ky do të kryhet plotësisht, e tërë kjo mund të shihet që më parë nga fakti se këtu nuk është fjala për natyrën e gjësendeve, e cila është e pashtershme, por arsyeja e cila gjykon për natyrën e gjësendet edhe këtë duke pasur parasysh njohjen e tyre a priori përmbajtja e së cilës nuk mund të mbetet fshehur, sepse nuk jemi të detyruar që atë ta kërkojmë jashtë nesh, dhe e cila, si duket, është mjafë e vogël saqë mund të kapet e të vlerësohet në vleren apo jovlerën e saj dhe t'ia nënshtrojmë kriterit të vërtetë.

Aq më pak këtu duhet pritur një kritikë të librave apo të sistemeve të mendjes së kulluar, sepse këtu kemi të bëjmë me kritikën e fuqisë së kulluar të vetë mendjes (*reinen Vernunftvermőgens selsbt*), sepse vetëm nëse ajo merret si bazë do të kemi një kriter të sigurt për t'u vlerësuar përmbajtja filozofike e veprave të lashta e të reja në këtë profesion; nëse ndodh e kundërta, atëherë shkrimtarët e paftuar dhe gjykatësit do t'i vlerësojnë pohimet e pabaza e të tjerëve në bazë të pohimeve të tyre të cilat janë gjithashtu të pabaza.[2]

Filozofia transcendentale është ideja e një shkence për të cilën Kritika e mendjes së kulluar duhet tërë planin ta përpunojë në mënyrë arkitektonike, d. m. th. në bazë të parimeve dhe me garanci të plotë, përplotësi dhe siguri të të gjitha pjesëve, nga të cilat përbëhet kjo godinë. Ajo paraqet sistemin e të gjitha parimeve të mendjes së kulluar. Vetë kjo Kritikë nuk quhet fillozofi transcendentale vetëm ngase ajo, për të paraqitur një sistem të plotë, duhet ta përmbajë

[1] Në botimin e parë kjo fjali është formulaur më shkurtimisht dhe më qartë: "*transcendentale* unë e quaj çdo njohje që nuk ka të bëjë me gjësendet, por me konceptet tona a priori të gjësendeve".

[2] Në botimin e parë mungojnë dy fjalitë e fundit duke filluar "Aq më pak këtu etj. E deri në fund. Në vend të këtyre gjendet fillimi i kaptinës së dytë të hyrjes që mban titullin "Ndarja e filozofisë transcendentale", që fillon me këto fjalë: "Fillozofia transcendentale këtu është vetëm ideja e një shkence, për të cilën Kritika e mendjes së kulluar etj".

analizën e hollësishme të tërë njohjes njerëzore a priori. Dhe me të vërtetë Kritika jonë duhet patjetër dhe në çdo mënyrë t'i paraqet plotësisht të gjitha ato koncepte themelore, të cilat përbëjnë njohjen e kulluar, për të cilën është fjala. Mirëpo, kjo abstnon nga analiza e hollësishme e vetë këtyre koncepteve si dhe nga recensionimi i plotë i atyre koncepteve që janë të derivuar nga ato pjesërisht për arsye se ky zbërthim nuk do të kishte qenë qëllimplotë pasi që ky nuk i ka ato vështirësi, të cilat i ka sinteza, për hir të së cilës edhe bëhet e tërë kritika, pjesërisht për arsye se nuk do t'i përgjigjej unitetit të planit që t'i përvishemi arsyetimit të plotësisë së një analizë të tillë dhe derivimit të tillë, të cilin, duke pasur parasysh qëllimin tonë, mund ta kapërcejmë. Mirëpo, si plotësia e këtij zbërthimi, ashtu edhe plotësia e këtij derivimi të koncepteve a priori, që do të paraqiteshin më pastaj, mund të plotësohen lehtë pasi që të jenë gjetur këto koncepte si parime të së vërtetës megjithëse, në pikëpamje të këtij qëllimi të tyre thelbësor, asgjë nuk u mungon.

Prandaj, Kritikës së mendjes së kulluar i takon e tërë ajo që përbën filozofinë transcendentale dhe ajo paraqet idenë e plotë të filozofisë transcendentale, por ende jo edhe vetë këtë shkencë, sepse, në analizë, ajo shkon vetëm deri aq sa është e domosdoshme për vlerësimin e njohjes sintetike *a priori.*

Kryesorja, për të cilën duhet pasur kujdes me rastin e ndarjes së një shkence të tillë është: në të nuk duhet të hyjnë kurrfarë konceptesh, të cilat në vete përmbajnë ndonjë gjë empirike, ose: njohja *a priori* të jetë krejtësisht e kulluar. Për këtë arsye, megjithëse parimet më të larta të moralitetit dhe konceptet themelore të tij janë njohja *a priori*, prapëseprapë ato nuk bëjnë pjesë në filozofinë transcendentale, sepse ato duhet doemos t'i fusim në ndërtimin e sistemit të moralit të kulluar konceptet kënaqësi dhe jokënaqësi, lakmitë dhe animet etj. (*der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen* usw.), të cilët të gjithë tok, kanë zanafillë empirike dhe me konceptin e detyrës si pengesë, të cilën duhet kapërcyer, ose si nxitje, e cila nuk duhet të bëhet motiv, ani pse, ç'është e vërteta, nuk i bëjnë bazë dispozitave të tyre.[1] Së këndejmi, filozofia transcendetale është filozofia e mendjes së kulluar kryekreje spekulative, sepse çdo gjë që është praktike, nëse në vete ngërthen motive dhe ka të bëjë me ndjenja, të cilat u takojnë burimeve empirike të njohjes.

Nëse tash ndarja e kësaj shkence duhet të bëhet nga aspekti i një sistemi në përgjithësi, atëherë ndarja, të cilën ne po e paraqesim tash duhet patjetër të ngërthejë, së pari, një doktrinë për elementet, së dyti një metodologji të mendjes së kulluar. Secila nga këto pjesë kryesore do të kishte nënkaptinat e saj, për të cilat këtu, gjithashtu, nuk mund të paraqiten arsyet. Duket se, me qëllim të hyrjes dhe të pëgatitjes, është e domosdoshme të thuhet se ekzistojnë dy trungje të njohjes njerëzore, të cilët, ndoshta, mbijnë nga një rrënjë e përbashkët, e cila

[1] Në botimin e parë, në vend të kësaj fjalie gjendet një fjalë tjetër më e shkurtër dhe më e qartë: "Për këtë arsye, megjithëse parimet më të larta të moralitetit dhe konceptet themelore të tij janë njohje *a priori*, prapëseprapë këto nuk bëjnë pjesë në filozofinë transcendentale, sepse me këtë rast do të ishte e domosdoshme të supozohen konceptet e dhembjes e të kënaqësisë, të lakmisë e të animit, të vullnetit të lirë të cilët, të gjithë tok kanë zanafillë empirike".

nuk na është e njohur, përkatësisht: shqisësia dhe arsyeja; me anë të shqisësisë (*Sinnlichkeit*) gjësendet na bëhen ***të dhëna***, kurse me anë të arsyes (*Verstand*) gjësendet ***merren me mend***. Nëse tash shqisësia do të përmbante përfytyrime *a priori*, të cilat paraqesin kushtin[1], në të cilin gjësendet tona bëhen të dhëna, atëherë, aq më parë, ai do të hynte në filozofinë transcendentale. Doktrina transcendentale mbi shqisat do të duhej të paraqitte pjesën e parë të teorisë mbi elementet, kushtet në të cilat objektet e njohjes njerëzore bëhen të dhëna, u paraprijnë atyre kushteve, në të cilat ato merren me mend.

[1] Në botimin e parë: Kushtet (*die Bedingungen*).

KRITIKA
E MENDJES SË KULLUAR

I. TEORITË TRANSCENDENTALE
PËR ELEMENTET

Pjesa e parë

ESTETIKA TRANSCENDENTALE

[[§ 1[1]]]

Me çfarëdo mënyre dhe me çfarëdo mjete që njohja ka të bëjë me objektet, prapëseprapë, mënyra me të cilën ajo ka të bëjë drejtpërdrejt dhe kah e cila synon çdo të menduar si mjet të saj, është të perceptuarit. Mirëpo, të perceptuarit ekziston vetëm me kusht që objekti të na jetë i dhënë, kurse kjo, së paku për ne njerëzit,[2] është e mundshme vetëm nëse objekti e ngacmon në ndonjë mënyrë shpirtin (*dass er das Gemmüt auf gewisse Weise afiziere*). Aftësia jonë (receptiviteti) që t'i pranojmë përfytyrimet tona sipas mënyrës që objektet na ngacmojnë quhet ***shqisësi*** (*Sinnlichkeit*). Pra, objektet na jepen nëpërmes të shqisësisë dhe kjo është e vetmja që i bën të mundshme perceptimet, kurse me anë të arsyes objektet merren me mend dhe nga ajo rrjedhin ***konceptet***. Por, meqenëse asnjë objekt nuk mund të na jetë i dhënë në ndonjë mënyrë tjetër, atëherë del se çdo të menduar ka të bëjë në mënyrë të drejtpërdrejtë ose të tërthortë, përmes disa tipareve,[3] me perceptimet, e, pra, te ne, me shqisësinë.

Veprimi i një objekti në aftësinë e të përfytyruarit, nëse ky na ngacmon, quhet ***ndijim*** (*Empfindung*). Perceptimi që me ndihmën e ndijimit ka të bëjë me objektin quhet empirik. Objekti i papërcaktuar i një perceptimi empirik quhet ***dukuri*** (*Erscheinung*).

Atë që në dukuri i përgjigjet ndijimit unë e quaj materie të saj, kurse atë që bën të mundshme që llojllojshmëria në dukuri të rregullohet në disa raporte e quaj ***formë*** të dukurisë.[4] Meqenëse ajo e vetme, në të cilën ndijimet mund të rregullohen dhe të shtrohen në një formë, nuk mund të jetë edhe vetë një ndijim, del se vërtet materia e çdo dukurie na është e dhënë vetëm *a posteriori*, por forma e saj për të gjitha ndijimet duhet patjetër të gjendet e gatshme *a priori* në shpirt dhe, prandaj, duhet patjetër të kundrohet ndaras nga çdo ndijim.

---

[1] Paragrafimi dhe kllapat katrore nuk figurojnë në botimin e parë.
[2] Fjalët "së paku për ne njerëzit" nuk gjenden në botimin e parë
[3] Fjalët: "përmes disa tipareve" nuk gjenden në botimin e parë.
[4] Në botimin e parë në vend "mund të rregullohet" thuhet: "mund të venerohet si e rregulluar në disa raporte".

Të kulluar (në kuptimin transcendental) unë i quaj të gjitha ato përfytyrime në të cilat nuk gjendet asgjë që i takon ndijimit. Prandaj, forma e kulluar e perceptimeve ndijore në përgjithësi do të gjendet *a priori* në shpirt, ku e tërë llojllojshmëria e dukurive perceptohet në disa raporte. Kjo formë e kulluar e shqisësisë edhe vetë do të quhet *perceptim i kulluar* (reine Anschauung). Kështu, kur unë nga përfytyrimi i një trupi veçoj atë që arsyeja e merr me mend në këtë trup si: substancë, forcë, ndashmëri etj, po ashtu edhe atë që i takon ndijimit si papërshkueshmëri, fortësi, ngjyrë etj. atëherë nga ky perceptim empirik mbetet edhe diçka, përkatësisht mbetet shtrirja dhe trajta. Këto dy të fundit i përkasin perceptimit të kulluar, i cili *a priori* dhe pa ndonjë gjësend të njëmendtë të shqisave apo të ndijimeve gjendet në shpirt si formë e kulluar e shqisësisë.

Shkencën mbi të gjitha parimet e shqisësisë *a priori* unë e quaj *estetikë transcendentale.*[1] Pra, patjetër duhet të ekzistojë një shkencë e tillë, e cila paraqet pjesën e parë të teorisë transcendentale mbi elementet kundruall asaj shkence, e cila përmban parimet e të menduarit të kulluar dhe quhet logjikë transcendentale.

Pra, në estetikën transcendentale ne do ta veçojmë së pari shqisësinë duke e veçuar tërë atë që me këtë rast arsyeja e merr me mend me anë të koncepteve të saj kështu që të mos mbetet asgjë tjetër përveç të perceptuarit empirik. Së dyti, nga kjo do ta veçojmë edhe tërë atë që i takon ndijimit ashtu që të mos mbetet asgjë tjetër veçse të perceptuarit të kulluar dhe formës së thjeshtë të dukurisë, të vetmës gjë që shqisësia mund ta japë *a priori.* Me rastin e këtij gjurmimi do të shihet se si në parimet e të njohurit a priori ekzistojnë dy forma të kulluara të të perceptuarit ndijor, përkatësisht hapësira dhe koha, me të cilat do të merremi tash.

---

[1] Vetëm gjermanët edhe tash e përdorin fjalën *estetikë* për ta emërtuar atë që të tjerët e quajnë kritikë të shijes. Këtu, në bazë, fjala është për një shpresë të dështuar, të cilën e kishte kultivuar analisti i shkëlqyeshëm *Baumgarten*, që nën parimet e mendjes të vënë vlerësimin kritik të të bukurit dhe rregullat e këtij vlerësimi t'i bëjë shkencë. Por, një punë e këtillë është e kotë, sepse rregullat apo kategoritë e përmendura, sipas burimeve të tyre më të rëndësishme, janë kryekreje empirike dhe, prandaj, kurrë nuk mund të shërbejnë si ligje të caktuara *a priori*, sipas të cilave do të duhej të drejtohej shija jonë, por, për më tepër, shija e jonë paraqet gurin e njëmendtë provues të këtyre rregullave. Për këtë arsye ose këtë emër duhet futur përsëri në përdorim dhe mbajtur për doktrinë që është shkencë e vërtetë (me ç'rast do t'ia kishim afruar gjuhës dhe kuptimit të të vjetërve, te të cilët ishte shumë e njohur (αιστετα χαι νοητά) ose duhet ndarë me filozofinë spekulative dhe kështu fjalën estetikë ta përdorim pjesërisht në *kuptimin transcendental*, kurse pjesërisht në domethënien psikologjike.

ESTETIKA TRANSCENDENTALE

Kaptina e parë

Mbi hapësirën

§ 2

Shqyrtimi metafizik i këtij koncepti

Me anë të shqisës së jashtme (që është një veti e vetëdijes sonë) ne përfytyrojmë objektet si gjëra të jashtme dhe të gjitha këto tok në hapësirë. Në të, madhësia, trajta dhe marrëdhënia e tyre e ndërsjellë janë të përcaktuara ose mund të përcaktohen. Shqisa e brendshme, me anë të së cilës vetëdija e perceptuon vetveten ose gjendjen e saj të brendshme, vërtet nuk jep kurrfarë të perceptuari për vetë shpirtin si ndonjë subjekt; por, megjithëkëtë, ekziston një formë e caktuar, sipas së cilës është i mundshëm të perceptuarit e gjendjes së tij të brendshme e të vetëdijshme, kështu që e tërë ajo që bën pjesë në përcaktime të brendshme përfytyrohet në marrëdhënie të kohës. Koha nuk mund të perceptohet si diçka e jashtme po ashtu sikundër që hapësira nuk mund të perceptohet si diçka në ne. Po, ç'janë atëherë hapësira dhe koha? A janë ato qenie reale? A janë ato vërtet vetëm përcaktime e raporte të gjësendeve apo, megjithëkëtë, të tilla që këtyre do t'u takonin edhe më vete, pra, edhe sikur të mos ishin të perceptuara, apo janë të tilla që varen vetëm nga forma e të perceptuarit, përkatësisht se varen nga vetia subjektive e vetëdijes sonë, pa të cilën këto predikate nuk do të mund t'i mvishen asnjë gjësendi? Me qëllim të informimit për këtë ne do ta shqyrtojmë së pari hapësirën. Me apo parashtrim shqyrtim (*expositio*) unë kuptoj përfytyrimin e qartë (ani pse jo të hollësishëm) për atë që i takon një koncepti, kurse shqyrtimi është metafizik, atëherë, kur përfytyrimi përmban atë që tregon koncepti si diçka të dhënë a priori.

1) Hapësira nuk është kurrfarë koncepti empirik, i cili është abstraktuar nga përvoja e jashtme, sepse disa ndijime që të kenë të bëjnë me diçka jashtë nesh (domethënë me diçka në një vend tjetër në hapësirë jashtë atij vendi, në të cilin gjendem unë) që, gjithashtu, unë të mund t'i përfytyroj si njëra jashtë tjetrës dhe njëra pranë tjetrës, domethënë jo vetëm si të ndryshme, por edhe në vende të ndryshme, për këtë arsye përfytyrimi i hapësirës duhet patjetër të gjendet në themel. Së këndejmi, përfytyrimi i hapësirës nuk mund të arrihet me anë të

përvojës nga marrëdhënia e dukurisë së jashtme, por, para së gjithash vetë kjo përvojë e jashtme është e mundshme me anë të këtij përfytyrimi.

2) Hapësira është një pëfytyrim i domosdoshëm a priori, i cili përbën bazën e të gjitha perceptimeve të jashtme. Kurrnjëherë nuk mund të krijohet përfytyrimi për atë se nuk ekziston hapësira, ani pse fare bukur mund të merret me mend se në të nuk ekzistojnë kurrfarë gjësendesh. Pra, hapësira kundrohet si kusht i mundësisë së dukurive të jashtme e jo si ndonjë përcaktim a priori që në mënyrë të domosdoshme përbën bazën e dukurive të jashtmte.[1]

3)[2] Hapësira nuk është kurrfarë koncepti diskurziv ose, si thuhet, koncept i përgjithshëm mbi marrëdhëniet e gjësendeve në përgjithësi, por një perceptim i kulluar, sepse, së pari, mund të supozohet vetëm një hapësirë e thjeshtë dhe, prandaj, kur bëhet fjalë për shumë hapësira, atëherë me këtë kuptohen vetëm pjesët e një dhe po të asaj hapësire të thjeshtë. Këto pjesë nuk mund t'i paraprijnë hapësirës së thjeshtë, e cila i përfshin të gjitha këto sikur përbërëse të saj (nga të cilat ajo do të mund të përbëhej), por vetëm merren me mend në të. Në thelb ajo është e thjeshtë; shumëllojshmëria në të e, pra, edhe koncepti i përgjithshëm për hapësirat në përgjithësi mbështetet vetëm në kufizime. Nga këtu pason se, porsa i përket hapësirës, në themelin e të gjitha koncepteve për të gjendet një perceptim a priori (i cili nuk është empirik). Kështu edhe të gjitha propozicionet themelore gjeometrike, p.sh. se në një trekëndësh dy brinjët së bashku janë më të mëdha se njëra brinjë, kurrë nuk derivohen nga konceptet e përgjithshme mbi vijën dhe trekëndëshin, por nga të perceptuarit në mënyrë a priori dhe me një siguri apodiktike.

4)[3] Hapësira përfytyrohet si një madhësi e dhënë e pakufishme. Me të vërtetë çdo koncept duhet të merret me mend si një përfytyrim, i cili është i ngërthyer në një shumësi të pakufishme të përfytyrimeve të ndryshme të mundshme (si tipar i tyre i përbashkët), të cilët, për këtë arsye, i përfshin ***nën vetvete***; por asnjë koncept si i tillë nuk mund të merret me mend sikur ***në vete*** përmban shumësinë e përfytyrimeve. Megjithëkëtë, hapësira merret me mend kështu (sepse të gjitha pjesët e shumta deri në pakufi të hapësirës janë të njëkohësishme). Pra, përfytyrimi elementar për hapësirën është një perceptim a priori, e jo një koncept.

[1] Pas kësaj prove të dytë të paraqitur në botimin e parë si provë e tretë pason ky tekst:"3) Në këtë domosdoshmëri a priori mbështetet siguria apodiktike e të gjitha propozicioneve themelore gjeometrike dhe mundësia e konstruktimeve të tyre a priori. Sikur ky përfytyrim i hapësirës të ishte një koncept që është arritur *a posteriori*, që është fituar nga përvoja e jashtme e përgjithshme, atëherë parimet e para të përcaktimit matematik nuk do të kishin qenë gjë tjetër veçse perceptime. Prandaj, këto parime do ta kishin tërë rastësinë e të perceptuarit e, pra, si rrjedhojë, nuk do të kishte qenë e domosdoshme që ndërmjet dy pikave të ekzistojë vetëm një vijë e drejtë, por përvoja do të kishte mësuar prore kështu. Ajo që është marrë nga përvoja ka, gjithashtu, vetëm një përgjithësi komparative, përkatësisht një përgjithësi të arritur me anë të induksionit. Së këndejmi do të mund të thuhet vetëm: me sa është veneruar deri më tash nuk është gjetur kurrfarë hapësire, e cila do të kishte pasur më shumë se tre dimensione". Në botimin e dytë këto derivacione janë futur kryesisht brenda provës 3.

[2] Në botimin e parë: "4)".

[3] Në botimin e parë kjo kaptinë është formuluar kështu: "Hapësira përfytyrohet".

§ 3.

Shqyrtimi transcendental i konceptit të hapësirës

Me shqyrtimin *transcendental* unë kuptoj shpjegimin e një koncepti si një parim, në bazë të të cilit mund të kuptohet mundësia e njohjeve të tjera sintetike a priori. Për këtë qëllim kërkohet 1) që njohjet e tilla vërtet të pasojnë nga koncepti i dhënë, 2) që të gjitha këto njohje të jenë të mundshme vetëm nëse supozohet një shpjegim i dhënë i këtij koncepti.

Gjeometria është shkenca, e cila i përcakton vetitë e hapësirës në mënyrë sintetike e, prapëseprapë, a priori. Po ç'duhet, atëherë, të jetë përfytyrimi i hapësirës që, në këtë mënyrë, të jetë e mundshme njohja e këtillë për të? Ai duhet të jetë, para së gjithash, perceptim, sepse nga një koncept i thjeshtë nuk mund të nxirren kurrfarë propozicionesh, të cilat dalin jashtë konceptit, gjë që, megjithëkëtë, ndodh në gjeometri (Hyrja, V). Mirëpo, ky perceptim patjetër duhet të gjendet në ne *a priori*, domethënë para çdo të perceptuari të ndonjë gjësendi dhe, prandaj, duhet të jetë i kulluar, e jo empirik, sepse të gjitha propozicionet janë apodiktike, domethënë të lidhura me vetëdijen për domosdoshmërinë e tyre, për shembull: hapësira i ka vetëm tre dimensione, kurse propozicionet e tilla nuk mund të jenë gjykime empirike apo gjykime përvojësore, e as nuk mund të derivohen nga këto (Hyrja II).

Po si tash mund të gjendet në vetëdije të perceptuarit e jashtëm, i cili vjen para vetë objekteve, dhe në të cilin koncepti i tyre mund të përcaktohet a priori? Sigurisht se jo ndryshe përveç nëse selinë e tij e ka thjesht në subjektin si veti e tij formale që të mund të jetë i afiktuar nga objektet, përkatësisht në këtë mënyrë mund ta arrijë *përfytyrimin e drejtpërdrejtë*, përkatësisht *të perceptuarit*, pra vetëm si formë e shqisës së jashtme në përgjithësi.

Pra, vetëm shpjegimi i ynë e bënë të kuptueshme mundësinë e gjeometrisë si një njohje sintetike a priori. Çdo shpjegim tjetër që nuk e bënë këtë, mund, në mbështetje të këtij tipari, të dallohet në mënyrë të sigurt nga shpjegimi i ynë, madje edhe atëherë, kur ekziston ndonjë ngjashmëri aparente me të.[1]

Përfundimet nga konceptet e sipërme

a) Hapësira kurrsesi nuk paraqet ndonjë veti të cilitdo gjësend më vete ose këto të fundit në marrëdhëniet e tyre të ndërsjella, kjo do të thotë kurrsesi ndonjë përcaktim të tyre, i cili do të ishte i lidhur me vetë gjësendet dhe i cili do të kishte mbetur edhe sikur të ishte abstraktuar nga të gjitha kushtet subjektive të të perceptuarit, sepse përcaktimet – as ato absolute e as ato relative – nuk mund të venerohen para ekzistencës së gjësendeve, të cilëve u takojnë, domethënë a priori.

[1] Në botimin e parë nuk figuron i tërë paragrafi 3.

b) Hapësira nuk është gjë tjetër veçse forma e të gjitha dukurive të shqisave të jashtme, përkatësisht kushti subjektiv i shqisësisë, sipas së cilit të perceptuarit e jashtëm është fare i mundshëm për ne. Meqenëse reciptiviteti i subjektit, domethënë aftësia e tij të jetë i afiktuar nga gjësendet medoemos vjen para të gjitha perceptimeve të këtyre gjësendeve, del se është e mundshme të kuptohet se në ç'mënyrë forma e të gjitha dukurive mund të jetë e dhënë në vetëdije para të gjitha perceptimeve të njëmendta, domethënë a priori, dhe në ç'mënyrë ajo, si një perceptim i kulluar, në të cilin patjetër duhet të përcaktohen të gjitha gjësendet, mund t'i ngërthejë parimet e marrëdhënieve të tyre para çdo përvoje.

Prandaj, ne mund të flasim për hapësirën, për qeniet që shtrihen etj., vetëm nga këndkundrimi i njeriut. Nëse abstraktojmë nga kushti subjektiv, në të cilin ne mund të kemi një perceptim të jashtëm, përkatësisht nga mënyra, sipas së cilës mund të jemi të afiktuar nga ana e gjësendeve, atëherë përfytyrimi i hapësirës nuk ka asnjë domethënie. Ky predikat i ndajshkruhet gjësendeve vetëm me kusht që ato të na jenë të dhëna në dukuri, domethënë vetëm me kusht që të jenë objekte të shqisësisë. Forma konstante e këtij receptiviteti, të cilin e quajmë shqisësi është një kusht i domosdoshëm i të gjitha marrëdhënieve, brenda të cilave gjësendet perceptohen sikur të ishin jashtë nesh dhe, kur të bëhet abstraktimi i këtyre gjësendeve, është një perceptim i kulluar (*eine reine Anschauung*), i cili quhet hapësirë. Meqenëse kushtet e veçanta të shqisësisë nuk mund t'i bëjmë kushte të mundësisë së gjësendeve, por vetëm kushte të dukurive të tyre, atëherë vërtet mund të themi se hapësira i pëfshin të gjitha gjësendet, të cilat mund të na shfaqen nga jashtë, por jo të gjitha gjësendet më vete qoftë se mund ose jo të perceptohen, qoftë edhe nga cilido subjekt, sepse ne nuk mund të gjykojmë rreth perceptimeve të qenieve të tjera që mendojnë (*denkenden wesen*) se a janë të lidhura me po ato kushte që e kufizojnë të perceptuarit tonë dhe që për ne kanë një vlerë të përgjithshme. Kur ne kufizimin e një gjykimi ia shtojmë një konceptit të subjektit, atëherë gjykimi vlen në mënyrë inkondicionale. Propozicioni: të gjitha gjësendet gjenden në hapësirë njëri pranë tjetrit vlen vetëm me kusht që të gjitha gjësendet të konsiderohen si objekte të të perceptuarit tonë ndijor. Nëse unë këtu i shtoj një kusht konceptit dhe pastaj them: të gjitha gjësendet si dukuri të jashtme gjenden në hapësirë njëri pranë tjetrit, atëherë kjo rregull vlen si e përgjithshme dhe pa kufizime. Prandaj, shkoqitjet tona na bëjnë me dije për ***realitetin*** (domethënë për të vlejturit objektiv) e hapësirës në pikëpamje të tërë asaj që mund të na jetë e dhënë si një objekt i jashtëm, por njëkohësisht edhe për ***idealitetin*** e hapësirës në pikëpamje të gjësendeve, atëherë, kur mendja mendon për to si gjësende më vete (*als Dinge an sich*), domethënë pa marrë parasysh vetinë e shqisësisë sonë. Pra, ne e pohojmë ***realitetin empirik*** të hapësirës (në pikëpamje të çdo përvoje të jashtme të mundshme), megjithëse në të njëjtën kohë[1] edhe ***idealitetin transcendental***, përkatësisht se hapësira është një hiç nëse abstraktojmë nga kushtet e mundësisë së tërë përvojës dhe nëse e kundrojmë si diçka që gjendet në themelin e gjësendeve më vete.

[1] Në kopjen e tij të dorës, Kanti në vend të fjalëve: "megjithëse në të njëjtën kohë" shënon këto fjalë: "por, gjithashtu në të njëjtën kohë" (*aber auch zugleich*).

Mirëpo, përveç hapësirës nuk ekziston asnjë përfytyrim tjetër subjektiv, i cili ka të bëjë me diçka ***të jashtëm*** dhe që do të mund të quhej a priori objektiv, sepse asnjë nga këto nuk mund të nxirren propozicionet *a priori* sikur nga të perceptuarit e hapësirës (paragrafi 3). Së këndejmi, nëse për këtë duam të flasim saktësisht, këtyre përfytyrimeve nuk u takon kurrfarë ***idealiteti***[1] ani pse përputhen me përfytyrimin e hapësirës, ngase, me ndihmën e ndijimit të ngjyrave, të toneve dhe të ngrohtësisë i takojnë vetëm vetisë subjektive të shqisës, për shembull të të parit, të dëgjuarit, të ndjenjave etj., të cilat, ngase janë vetëm ndijime e jo perceptime, nuk mundësojnë njohjen e kurrfarë objekti e aq më pak njohjen e a priori.

Qëllim i kësaj vërejtjeje është: të pengojë që askujt as ndërmend të mos i bjerë të shpjegojë idealitetin e hapësirës, i cili pohohet këtu, me anë të shembujve krejtësisht të pamjaftueshëm pasi që ngjyrat, shija etj., me të drejtë nuk konsiderohen si veti të gjësendeve, por vetëm si ndryshime të subjektit tonë, ndryshime këto të cilat, për më tepër, mund të jenë të ndryshme te njerëzit e ndryshëm, sepse, në këtë rast, ajo që në thelb është vetëm dukuri në kuptimin empirik, për shembull një trëndafil vlen si gjësend më vete, i cili, duke marrë parasysh ngjyrën, çdo syri mund t'i duket ndryshe-ndryshe. Përkundrazi, koncepti transcendental i dukurive në hapësirë është një kujtim kritik (*eine kritische Erinnerung*) se asgjë që perceptohet në hapësirë nuk është gjësend më vete (*eine Sache an sich*) dhe se hapësira nuk është formë e gjësendeve, e cila këtyre do t'u takonte më vete, por se vetë gjësendet më vete nuk na janë të njohura dhe të gjitha ato që i quajmë gjësende të jashtme janë vetëm përfytyrime të shqisësisë sonë, formë e së cilës është hapësira, por korelati i njëmendtë i së cilës, përkatësisht gjësendi më vete nuk njihet e as nuk mund të njihet më anë të tij, mirëpo, në përvojën tonë as që shtrohet pyetja për të.

[1] Në vend të fjalës "idealiteti" *Laas* vë fjalën "realiteti" a) Në botimin e parë pas fjalisë së parë të këtij pasusi që fillon me këto fjalë: "Përveç hapësirës.." pason ky tekst: "Së këndejmi, ky kusht subjektiv i të gjitha dukurive të jashtme nuk mund të krahasohet me asnjë tjetër. Shija e këndshme e verës nuk bën pjesë në përcaktimet objektive të verës, pra të një objekti të kundruar si dukuri, por në veti të veçanta të shijes së subjektit që e shijon verën. Ngjyrat nuk janë veti të atyre trupave, të perceptuarit të të cilëve ato i takojnë, por janë, gjithashtu, vetëm modifikime të shqisës së të parit, të cilen drita e afikton në mënyrë të veçantë. Përkundrazi, hapësira si kusht i objekteve të jashtme patjetër i takon dukurisë apo të perceptuarit të këtyre. Ngjyra dhe shija nuk janë kurrfarë kushte të domosdoshme, në të cilat gjësendet mund të bëhen për ne objekte të shqisave. Këto janë të lidhura me dukurinë vetëm si rrjedhoja të organizimit të veçantë, të cilat këtyre u janë bashkangjitur rastësisht. Nga këtu, ato nuk janë përfytyrime a priori, por mbështeten në ndijimin, kurse shija e këndshme, përkundrazi, në ndjenjen (e kënaqësisë e të dhëmjes) si një rrejdhojë e ndijimit. Po kështu, askush nuk mund të ketë a priori as përfytyrimin e ndonje ngjyre e as të çfarëdo shije. Hapësira do të thotë forma e kulluar e të perceptuarit, pra ajo nuk ngërthen në vete kurrfarë ndijimi (asgjë empirike), prandaj të gjihta llojet dhe përcaktimet e hapësirës duhet të muajnë të përfytyrohen a priori, nëse duan të bëhen koncepte si të trajtave ashtu edhe të raporteve. Vetëm e vetëm me anë të kësaj domethënë të hapësirës është e mundur që gjësendet për ne të jenë objekte të jashtme.

Kaptina e dytë

e estetikës transcendentale

§ 4

Për shqyrtimin metafizik të konceptit ***kohë*** [1]

Koha 1. nuk është kurrfarë koncepti empirik, i cili do të kishte qenë i abstraktuar nga çfarëdo përvoje, sepse njëkohësia apo sukcesioni as vetë nuk do të kishte hyrë në perceptim sikur përfytyrimi i kohës nuk do ta përbënte bazën e tyre a priori. Vetëm në mbështetje të këtij supozimi mund të përfytyrohet se disa gjësende janë në të njëjtën kohë (njëkohësisht) apo në kohë të ndryshme (njëra pas tjetrës).

2) Koha është përfytyrimi i domosdoshëm, i cili përbën bazën e të gjitha perceptimeve. Nga aspekti i dukurive në përgjithësi vetë koha nuk mund të zhduket ani pse dukuritë mund të ndahen nga koha. Koha, pra, është e dhënë a priori. Vetëm brenda saj është e mundshme e tërë njëmendësia e dukurive. Këto dukuri, të gjitha së bashku, mund të mos jenë, por vetë koha (si kusht i përgjithshëm i njëmendësisë së tyre) nuk mund të zhduket.

3) Mbi këtë domosdoshmëri a priori mbështetet edhe mundësia e parimeve themelore apodiktike mbi marrëdhëniet e kohës apo aksiomat për kohën në përgjithësi. Koha ka vetëm një dimension: kohët e ndryshme nuk ekzistojnë njëkohësisht, por njëra pas tjetrës (sikundër që hapësirat e ndryshme nuk janë njëra pas tjetrës, por janë njëkohësisht). Këto parime nuk mund të nxirren nga përvoja, sepse kjo nuk do të mund të jepte as përgjithësi të rreptë as siguri apodiktike. Ne do të mund të themi vetëm: kështu na mëson përvoja e rëndomtë, por nuk mund të themi: kështu duhet patjetër të qendrojë çështja. Këto parime vlejnë si rregulla, në mbështetje të së cilave përvojat janë të mundshme në përgjithësi dhe, prandaj, na bejnë me dije para përvojave e jo në mbështetje të përvojave.

4) Koha nuk është një koncept diskurziv apo, si thuhet, një koncept i përgjithshëm, por një formë e kulluar e të perceptuarit ndijor. Kohët e ndryshme janë vetëm pjesë të një dhe të po asaj kohë. Por, përfytyrimi, i cili mund të jetë i dhënë vetëm sipas një objekti të vetëm, është një perceptim. Gjithashtu, nga një

[1] Në botimin e parë nuk ekziston "54" e as titulli "Shqyrtimi metafizik i konceptit të kohës"; në vend të kësaj, mbi tekstin gjendet numri "1".

koncept i përgjithshëm nuk mund të nxirret propozicioni: Kohët e ndryshme nuk mund të jenë njëkohësisht. Ky propozicion është sintetik dhe, prandaj, nuk mund të del vetëm nga konceptet. Pra, ky është i ngërthyer drejtpërdrejt në perceptimin dhe në përfytyrimin e kohës.

Pakufishmëria e kohës nuk do të thotë asgjë tjetër pos se çdo madhësi e caktuar e kohës është e mundshme vetëm në mbështetje të kufizimit të një kohë të thjeshtë, e cila gjendet në bazë. Së këndejmi, përfytyrimi themelor i ***kohës*** duhet patjetër të jetë i dhënë si i pakufizuar. Aty ku vetë pjesët dhe çdo madhësi mund të përfytyrohen në mënyrë të sigurt në mbështetje të të kufizuarit, aty nuk duhet të jetë i dhënë i tërë përfytyrimi në mbështetje të koncepteve (sepse këto përmbajnë vetëm përfytyrime të pjesshme), por në themelin e tyre duhet të gjendet perceptimi i drejtpërdrejtë (*unmittelbare Anschauung*).

§ 5[20]

Shqyrtimi transcendental i konceptit kohë

Për këtë unë mund të thirrem në § 3, ku, për arsye që të mos e zgjas, atë që në të vërtetë është transcendentale e kam vënë nën paragrafin e shqyrtimit metafizik. Këtu do të shtoj se koncepti i ndryshimit dhe, së bashku me të, koncepti i lëvizjes (si ndërrim vendi) është i mundshëm vetëm në mbësshtetje të përfytyrimit të kohës dhe në përfytyrimin e kohës: sikur ky përfytyrim të mos ishte perceptim (i brendshëm) a priori, atëherë asnjë koncept, çfarëdo qoftë ai, nuk do ta bënte të kuptueshme mundësinë e një ndryshimi, domethënë lidhjen e predikteve kontradiktore-kontrare (për shembull, qenia dhe joqenia e po atij gjësendi në një dhe në po atë vend), në të njëjtin dhe në po atë objekt; vetëm në kohë mund të gjenden këto dy përcaktime kontradiktore-kontrare në një gjësend, përkatësisht *njëri pas tjetrit.* Pra, koncepti i ynë për kohën shpjegon mundësinë e të gjitha njohjeve[1] sintetike a priori, të cilat i shkoqet shkenca e përgjithshme mbi lëvizjen (dinamika), e cila nuk është pak e frytshme (*die nich wenig fruchtbar ist*).

§ 6[2]

Përfundimet nga këto koncepte

a) Koha nuk është asgjë që do të ekzistonte vetë për vete (*für sich selbst bestünde*) apo që do t'u takonte gjësendeve si një përcaktim objektiv i tyre, pra, asgjë që do të mbetej edhe sikur të abstraktohej nga të gjitha kushtet subjektive të të perceptuarit të tyre, sepse në rastin e parë, ajo, megjithëse pa objekt të njëmendtë, do të kishte qenë e njëmendtë. Kurse, sa i përket rastit të dytë, koha

[1] Në origjinal fjala "njohje" është në njëjës: njohja (*Erkenntnis*)
[2] Në botimin e parë mungon i tërë ky paragraf.

si një përcaktim që i takon gjësendeve apo si rend i tyre, nuk do të mund t'u paraprinte gjësendeve si kusht i tyre e as të njihet e të perceptohet *a priori* me anë të propozicioneve sintetike. Përkundrazi, kjo e fundit është plotësisht e mundshme nëse koha është vetëm e vetëm kusht subjektiv në mbështetje të së cilit janë të mundshme të gjitha[1] perceptimet në ne, sepse, atëherë, kjo formë e të perceptuarit të brendshëm mund të përfytyrohet a priori.

b) Koha nuk është tjetër pos formë e shqisës së brendshme, domethënë të perceptuarit të vetë neve dhe të gjendjes sonë të brendshme, sepse koha nuk mund të jetë kurrfarë përcaktimi i dukurive të jashtme; ajo nuk i takon as trajtës apo pozitës etj; përkundrazi, ajo përcakton marrëdhënien e përfytyrimeve në gjendjen tonë të brendshme. Pikërisht për arsye se ky të perceptuar i brendshëm nuk tregon kurrfarë trajte, ne me anë të analogjisë kërkojmë ta kompensojmë edhe këtë mungesë dhe kahen kohore ta përfytyrojmë në trajtë të një vije, e cila shkon deri në pakufi dhe në të cilën llojllojshmëria përbën një varg që ka vetëm një dimension dhe nga vetitë e kësaj vije nxjerrim të gjitha vetitë e kohës përveç faktit se pjesët e kësaj vije janë të njëkohësishme, ndërsa pjesët e kohës prore pasojnë njëra pas tjetrës. Nga këtu është e qartë se përfytyrimi i vetë kohës është perceptim, sepse të gjitha marrëdhëniet e tij mund të shprehen në një perceptim të jashtëm.

c) Koha është kushti formal a priori i të gjitha dukurive në përgjithësi. Si formë e kulluar e çdo perceptimi të jashtëm hapësira është, si kusht a priori, e kufizuar vetëm në dukuritë e jashtme. Përkundrazi, meqenëse të gjitha përfytyrimet, patën apo nuk patën për objekt të tyre gjësendet e jashtme, prapëseprapë, si përcaktime të vetëdijes, i takojnë, më vete, gjendjes sonë të brendshme, kurse kjo gjendje e brendshme bën pjesë në kushtin formal të të perceptuarit të brendshëm, pra, bën pjesë në kohë dhe, për këtë arsye, del se koha është një kusht a priori i çdo dukurie në përgjithësi, madje, për më tepër, kusht i drejtpërdrejtë i dukurive të brendshme (i shpirtrave tonë) e, së këndejmi, tërthorazi, edhe i dukurive të jashtme. Kur mund të them a priori: të gjitha dukuritë e jashtme janë në hapësirë dhe të caktuara a priori sipas marrëdhënieve të hapësirës, atëherë, në mbështetje të shqisës së brendshme, mund të them në mënyrë krejtësisht të përgjithësuar: të gjitha dukuritë në përgjithësi, domethënë të gjitha objektet e shqisave janë në kohë, dhe, në mënyrë të domosdoshme, gjenden në një marrëdhënie të domosdoshme me kohën.

Nëse abstraktojmë nga mënyra *e jonë* se si në vetveten e perceptojmë përsëbrendshmi dhe nga mënyra se si përmes këtij perceptimi në aftësinë e të përfytyruarit përfshijmë edhe të gjitha perceptimet e jashtme dhe, prandaj, objektet i marrim ashtu çfarë ato do të kishin qenë më vete (*an sich selbst*), atëherë koha nuk do të ishte asgjë. Ajo vlen në mënyrë objektive vetëm e vetëm nga aspekti i dukurive, sepse këto janë gjësende, të cilat ne i akceptojmë si *objekte të shqisave tona*, por ajo nuk është më objektive nëse abstraktojmë nga shqisësia e të perceptuarit tonë dhe, pra, nga ai lloj i përfytyrimeve, i cili është karakteristik

[1] Në vend të fjalës "të gjitha" (alle) *Beno Erdman*, në përputhje me atë që, sipas mendimit të tij, ka thënë Kanti, shënon fjalën "vetëm" (allein).

për ne, dhe, prandaj bëhet fjalë për *gjësendet në përgjithësi*. Pra, koha është vetëm një kusht subjektiv i të perceptuarit tonë (njerëzor), (i cili është gjithmonë ndijor, përkatësisht nëse objektet na afiktojnë), kurse më vete, jashtë subjektit, nuk është asgjë. Megjithëkëtë, nga aspekti i të gjitha dukurive, pra edhe të gjitha gjësendeve, të cilat mund të jenë të dhëna në përvojë ajo është doemos objektive. Ne nuk mund të themi: të gjitha gjësendet janë në kohë, sepse në konceptin e gjësendeve në përgjithësi është abstraktuar çdo lloj i të perceptuarit të tyre, kurse të perceptuarit është kushti i njëmendtë, në mbështetje të të cilit koha i takon përfytyrimit të objektit. Nëse tash ky kusht i shtohet konceptit dhe thuhet: të gjitha gjësendet si dukuri (objekte të të perceptuarit) janë në kohë, atëherë ky propozicion themelor ka një saktësi dhe përgjithësi objektive a priori.

Prandaj, pohimet tona bëjnë me dije për ***realitetin empirik*** të kohës, përkatësisht për të vrejturit objektiv (*objektive Gültigkeit*) nëse kemi parasysh se të gjitha objektet, të cilat kurdoherë do të mund të jenë të dhëna në shqisat tona. Mirëpo, meqenëse të perceptuarit tonë prore është ndijor del se në përvojë kurrnjëherë nuk mund të jetë i dhënë një objekt, i cili nuk do t'i kishte takuar kushtit të kohës. Përkundrazi, ne ia mohojmë kohës çdo të drejtë të jetë një realitet absolut, përkatësisht mohojmë se ajo, edhe pa marrë parasysh formën e të perceptuarit ndijor, do t'u takonte plotësisht gjësendeve si veti apo kusht. Vetitë e tilla, të cilat u takojnë gjësendeve më vete (*die Ding an sich zukommen*) asnjëherë nuk mund të jenë të dhëna nëpërmes të shqisave. Këtu, pra, qëndron ***idealiteti transcendental***, sipas të cilit, ajo, kur të abstrakton nga kushtet subjektive të të perceptuarit ndijor, nuk është asgjë dhe gjësendeve më vete (pa raportin e tyre me të perceptuarit tonë) nuk mund t'u atribuohet as si kusht, as si veti. Megjithëkëtë, ky idealitet i kohës sikundër edhe idealiteti i hapësirës, nuk mund të krahasohet me subrepcionet e ndijimit, sepse, megjithëkëtë, me këtë rast, prapëseprapë, supozohet se dukuria, së cilës i takojnë këto predikate, ka një realitet objektiv, i cili, te subrepcionet e ndijimit, përveç nëse ky është vetëm empirik, domethënë nëse vetë objekti tregohet si një dukuri: për çka duhet shqyrtuar shënimin e sipërm të kaptinës së parë.

§ 7[1]

Shpjegimi

Kundër kësaj teorie, e cila kohës ia pranon realitetin empirik, por ia mohon realitetin absolut e transcendental kam dëgjuar nga njerëzit e shquar, një vërejtje të tillë unanime saqë nga kjo kam përfunduar se ajo në mënyrë të natyrshme do të gjendet edhe te secili lexues, për të cilin këto shqyrtime nuk janë të rënda. Vërejtja në fjalë qëndron këtu: ndryshimet janë të njëmendta (këtë e provon të ndryshuarit e përfytyrimeve tona, madje edhe sikur të donim t'i mohonim të gjitha dukuritë e jashtme së bashku me ndryshimet e tyre). Në anën tjetër, ndry-

[1] Në botimin e parë nuk ekziston shenja "§ 7".

shimet janë të mundshme vetëm në kohë, për ç'arsye koha është diçka e njëmendtë. Përgjigjja nuk është e vështirë. Unë e pranoj tërë provën. Koha është gjithsesi diçka e njëmendtë, përkatësisht është forma e njëmendtë e të perceptuarit të brendshëm. Ajo, pra, ka një realitet subjektiv në pikëpamje të përvojës së brendshme, domethënë unë vërtet kam një përfytyrim për kohën dhe për përcaktimet e mia në të. Ajo, pra, mund të konsiderohet si[1] e njëmendtë, jo si objekt, por si një lloj i të përfytyruarit të vetvetes sime si objekt (*als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekt anzuesehen*). Sikur unë vetë të mundsha ose ndokusht tjetër të mundte të më vështronte pa këtë kusht të shqisësisë, atëherë po këto përcaktime, të cilat ne vetes ia paraqesim si ndryshime, do të jepnin një njohje, në të cilën përfytyrimi për kohën e, pra, edhe përfytyrimi për ndryshimin kurrsesi nuk do të ishte paraqitur. Pra, realiteti empirik i saj mbetet kusht i të gjitha përvojave tona. Sipas asaj që u tha më parë, kohës nuk mund t'i pranohet vetëm realiteti absolut. Ajo nuk është tjetër pos forma e të perceptuarit tonë të brendshëm[2]. Nëse nga koha hiqet kushti i posaçëm i shqisësisë sonë, atëherë nxirret edhe koncepti i kohës dhe ajo nuk është e lidhur për vetë objektet, por vetëm për subjektin që percepton.

Arsyeja që këtë qortim e bën kështu unanim, madje edhe nga ana e atyre që nuk dinë të thonë asgjë të qartë kundër doktrinës së idealitetit të hapësirës qëndron këtu. Ata nuk kanë shpresuar se do t'ia dalin të provojnë në mënyrë apodiktike realitetin absolut të hapësirës, sepse kundër tyre është idealizmi, sipas të cilit realiteti i objekteve të jashtme nuk mund të provohet në mënyrë të rreptë: përkundrazi, realiteti i objekteve të shqisave tona të brendshme (vetë mua dhe të gjendjes sime) është drejtpërdrejt i qartë në mbështetje të vetëdijes. Objektet e jashtme do të mund të ishin vetëm një dukje apo aparencë e thjeshtë (*ein blosser Schein*), kurse objekt i shqisës së brendshme është, sipas mendimit të tyre, diçka drejtpërdrejt real. Por atyre nuk u shkon mendja se që të dy llojet e objekteve, duke mos u mohuar njëmendësinë e tyre si përfytyrime, i takojnë, megjithëkëtë, vetëm dukurisë, e cila prore i ka dy anë: njërën, kur objekti kundrohet më vete pa marrë parasysh formën e perceptimit të tij, por vetia e të cilit, pikërisht për këtë arsye, prore mbetet problematike, dhe të dytën: kur formën e të perceptuarit të këtij objekti, formë kjo, e cila nuk duhet të kërkohet në objektin më vete, por në subjektin, të cilit ky objekt i është i dhënë në dukuri, por e cila, megjithëkëtë, dukurisë së këtij objekti i takon njëmend dhe doemos.

Prandaj, hapësira dhe koha janë dy burime të njohjes, nga të cilat është e mundshme a prior të nxirren njohje të ndryshme sintetike, për çka, në radhë të parë, shembull i shkëlqyeshëm është matematika me njohjet e saj mbi hapësirën dhe marrëdhëniet e saj. Që të dyja këto së bashku janë forma të kulluara të tërë

[1] Në origjinal fjalia nuk është e plotë; *Erdman* është i mendimit se *Kanti* e ka hequr vetëm presjen pas fjalës "e njëmendtë", kurse Adikes konsideron se Kanti rastësisht nuk e ka shkruar fjalën "si".

[2] Unë vërtet mund të them: përfytyrimet e mia vijnë njëri pas tjetrit, por kjo do të thotë vetëm se ne jemi të vetëdijshëm për to si të dhëna në një rrjedhë kohore, përkatësisht sipas formës së shqisave të brendshme (*nach der Form des inneren Sinnes*).

të perceptuarit ndijor dhe kështu i bëjnë të mundshme parimet sintetike a priori. Por, *pikërisht në këtë mënyrë* (nga fakti se janë vetëm kushte të shqisësisë) këto dy burime të njohjes ia caktojnë vetvetes kufijtë, kanë të bëjnë me objekte vetëm nëse konsiderohen dukuri e të mos paraqiten si gjësende më vete. Vetëm dukuritë janë fushë e të vërejturit të tyre (*das Feld ihrer Gültigkeit*); prandaj, kur të braktiset kjo fushë, atëherë nuk është i mundshëm kurrfarë zbatimi i tyre. Fundja, ky realitet[1] i hapësirës dhe i kohës nuk e cungon sigurinë e njohjes empirike, sepse ne jemi njësoj të sigurt në të, qoftë se këto forma u takojnë në mënyrë të domosdoshme gjësendeve më vete, qoftë vetëm të perceptuarit tonë të këtyre gjësendeve. Përkundrazi, ata që janë të mendimit se koha dhe hapësira kanë realitet absolut, qoftë duke i supozuar në mënyrë subzistente (si kushte), qoftë vetëm në mënyrë inherente (si veti) nuk mund të jenë në përputhje me parimet e përvojës, sepse, nëse përcaktohen për pikëpamjen e parë (e cila është e përbashkët për matematikanët, natyralistët etj.), atëherë patjetër duhet të supozohen dy pakuptimësi të amshueshme e të pakufishme (hapësira dhe koha), të cilat ekzistojnë më vete dhe janë të dhëna (megjithëse nuk ekziston ndonjë gjë reale) vetëm që të mund të përfshijnë në vete tërë atë që është reale. Nëse përcaktohen për pikëpamjen e dytë, atëherë ajo përfshin në vete tërë atë që është reale. Nëse përcaktohen për pikëpamjen e dytë (të cilën e përkrahin disa metafizikanë-natyralistë) dhe thonë se hapësira dhe koha janë marrëdhënie të dukurive (njëra pas tjetrës dhe njëra pranë tjetrës) të nxjerra nga përvoja me anë të abstraktimit, ani pse në abstraktim janë të paraqitura në mënyrë jo të qartë, atëherë do të jenë të detyruar që doktrinave matematike a priori t'u mohojnë të vlejturit ose, së paku, sigurinë e tyre apodiktike për gjësendet reale (për shembull në hapësirë) pasi që ajo nuk është e mundshme *a posteriori*, e, pra, konceptet *a priori* të hapësirës dhe të kohës janë, sipas kësaj pikëpamjeje, vetëm krijesa të tilla të fantazisë, burimi i njëmendtë i të cilave duhet kërkuar në përvojë, nga marrëdhëniet e abstraktuara të së cilës fantazia ka bërë diçka që vërtet në vete përmban atë që është e përgjithshme në to, por që nuk është e mundshme pa restringksione, të cilat natyra i ka lidhur me to. Të parët fitojnë po aq ngase fushën e dukurive e bëjnë të lirë për pohime matematike. Mirëpo, nëse arsyeja tenton të dalë nga kjo fushë, atëherë këta pikërisht këto kushte i hutojnë. Të dytët vërtet fitojnë ngase përfytyrimet e hapësirës e të kohës nuk u bëjnë pengesa, kur këta duan të gjykojnë për objektet jo si dukuri, por vetëm në raport me arsyen. Mirëpo, këta nuk mund të vënë në pah bazën e mundësisë së njohjes matematike a priori (për arsye se u mungon perceptimi i vërtetë a priori, i cili vlen objektivisht) as nuk mund t'i vënë në përputhje të domosdoshme propozicionet e përvojës me ato pohime. Në teorinë tonë mbi natyrën e vërtetë të këtyre dy formave të shqisësisë janë hequr që të dy këto vështirësi.

Fundja, se estetika transcendentale nuk mund të përmbajë asgjë më shumë se këto dy elemente, përkatësisht kohën dhe hapësirën është e qartë, ngase, të gjitha konceptet e tjera, të cilat i takojnë shqisësisë, madje, për më tepër, edhe

[1] *Lass* është i mendimit se duhet thënë jo "realitet", por "idealitet", kurse *B.Erdman* ngulmon në këtë kuptim të kësaj fjalije: "ky realitet i thjeshtë empirik e jo realitet absolut".

koncepti i lëvizjes, i cili i bashkon këto dy elemente, supozojmë diçka empirike, sepse lëvizja supozon të perceptuarit e diçkahit që lëviz; së këndejmi, ajo që lëviz patjetër duhet të jetë diçka që gjendet *në hapësirë vetëm në mbështetje të përvojës* dhe, prandaj, është një fakt empirik. Gjithashtu estetika transcendentale nuk mund të llogaritë si me një fakt të saj a priori as me konceptin e ndryshimit, sepse vetë koha nuk ndryshon, por ndryshon vetëm ajo që është në kohë. Pra, për këtë arsye është i nevojshëm perceptimi i ndonjë ekzistence dhe i sukcesionit të përcaktimeve të saj, domethënë i përvojës.

§ 8[1]

Vërejtjet e përgjithshme për estetikën transcendentale

I.[2] Para së gjithash do të jetë e nevojshme që sa më qartë që të jetë e mundshme të deklarohemi se çfarë është mendimi i ynë për vetinë kryesore të njohjes ndijore në përgjithësi dhe kështu të pengojmë çdo interpretim të gabuar të saj.

Pra, ne deshtëm të themi: se çdo perceptim i yni nuk është gjë tjetër veçse përfytyrim i dukurisë; se gjësendet që i perceptojmë nuk janë më vete të tilla çfarë i perceptojmë, e as marrëdhëniet e tyre nuk janë të tilla çfarë na janë të dhëna dhe nëse e heqim subjektin tonë ose, së paku, vetëm vetinë subjektive të shqisave në përgjithësi, se në këtë mënyrë do të hiqej çdo veti, çdo marrëdhënie e objekteve në hapësirë dhe në kohë e, prandaj, edhe vetë hapësira dhe , si rrjedhojë, si dukuri, këto nuk do të mund të ekzistonin më vete, por vetëm në ne. Ne na mbetet plotësisht e panjohur si qëndron çështja me objektet më vete dhe pavarësisht nga i tërë ky receptivitet i shqisësisë sonë. Ne nuk njohim asgjë tjetër pos mënyrës sonë si i perceptojmë këto objekte, mënyrë kjo, e cila është karakteristike për ne dhe që nuk është e thënë doemos t'i takojë çdo qenie, edhe pse patjetër duhet t'i përket çdo njeriu. Ne kemi punë vetëm me të. Koha dhe hapësira janë forma të kulluara të saj, kurse ndijimi në përgjithësi materie. Ne mund ta njohim a priori vetëm hapësirën dhe kohën, domethënë para çdo perceptimi të vërtetë, dhe për këtë arsye ajo mënyrë e të perceptuarit të gjësendeve quhet njohje *a posteriori*, domethënë të perceptuarit empirik. Hapësira dhe koha janë plotësisht në mënyrë të domosdoshme në lidhje me shqisësinë tonë, pa marrë parasysh çfarë janë ndijimet tona; këto mund të jenë shumë të ndryshme. Edhe sikur të kishim mund që këtë perceptim tonin ta ngrisnim deri në shkallën më të lartë të qartësisë, prapëseprapë nuk do t'i ishim afruar vetisë së gjësendeve më vete, sepse ne, megjithëkëtë, dhe në çdo rast, do të kishim njohur plotësisht vetëm mënyrën tonë të të perceptuarit, domethënë vetëm shqisësinë tonë, por edhe këtë vetëm në kushtet e hapësirës e të kohës, të cilat qe nga fillimi kanë qenë të lidhura me subjektin; se ç'mund të jenë objektet më vete, këtë ne

[1] Në botimin e parë mungon shenja "§ 8".
[2] Në botimin e parë mungon shenja "I".

kurrë nuk do të kishim mund ta njohim bile as në mbështetje të njohjes më të qartë të dukurisë së tyre, e cila është e vetmja që na është e dhënë.

Prandaj, pohimi se e tërë shqisësia jonë është vetëm e vetëm një përfytyrim i paqartë i gjësendeve, i cili në vete ngërthen vetëm atë që këtyre u takon më vete, por vetëm në trajtë të një grumbulli të tipareve dhe të përfytyrimeve pjesore (*Teilvorstelungen*), të cilët ne me vetëdijen tonë nuk i ndajmë njërin nga tjetri, është një bastardim i tillë i konceptit të shqisësisë apo të senzualitetit dhe të dukurive, i cili tërë torinë për këtë e bën të padobishme dhe të zbrazët. Dallimi ndërmjet përfytyrimit të qartë dhe atij të paqartë është një dallim i kullur logjik dhe nuk ka të bëjë me përmbajtjen. Nuk ka dyshim se koncepti i ***së drejtës***, të cilin arsyeja e shëndoshë (gesunde-Verstand) e përdorë, përmban po atë që edhe spekulacioni më subtil mund ta zhvillojë nga ai, vetëm se në përdorimin e rëndomtë dhe praktik njeriu nuk është i vetëdijshëm për këto përfytyrime të llojllojshme në këtë mendim.[1] Për këtë arsye nuk mund të thuhet se koncepti i rendomtë i të drejtës është ndijor dhe se ngërthen ndonjë përfytyrim të thjeshtë, sepse e drejta kurrë nuk mund të jetë e dhënë në dukuri, ngase koncepti i saj gjendet në arsye dhe paraqet një veti (morale) veprimi, i cili këtyre u takon më vete. Përkundrazi, përfytyrimi i një ***trupi*** në të perceptuar nuk përmban absolutisht asgjë tjetër që do të mund t'i takojë ndonjë objekti më vete, por vetëm dukurinë e ndonjë gjëje dhe mënyrën se si ne afiktohemi nga kjo, dhe ky receptivitet i aftësisë sonë për të njohur quhet ***shqisësia apo senzualitetet*** dhe, megjithëkëtë, do të mbetet deri në pafund i ndryshëm nga njohja e objekteve më vete, madje edhe sikur të mund të njihej dukuria në bazën e saj të fundit.

Nga këtu, filozofia e Lajbnicit dhe e Volfit për të gjitha gjurmimet lidhur me natyrën dhe zanafillën e njohjes sonë ka theksuar një pikëpamje krejtësisht jo të drejtë, sepse dallimin ndërmjet ndijores dhe mendores e ka kundruar vetëm si dallim të kulluar logjik, kurse është e qartë se ky dallim është transcendental dhe nuk ka të bëjë vetëm me formën e qartësisë e të paqartësisë, por me zanafillën dhe me përmbajtjen e tyre, kështu që ne, me anë të shqisësisë, jo vetëm që vetitë e gjësendeve më vete nuk i njohim joqartë, por nuk i njohim në asnjë mënyrë; prandaj, kur e heqim veçorinë tonë subjektive, atëherë objekti i përfytyruar me vetitë, të cilat ia kishte atribuar të perceptuarit ndijor, më nuk gjenden askund, e as që mund të gjenden, ngase pikërisht kjo veçori subjektive e cakton formën e tij si dukuri.

Përndryshe, në mesin e dukurive ne dallojmë mirë atë që si qenësore i takon perceptimit të tyre dhe që vlen për çdo shqisë të njeriut nga ajo që këtij i takon vetëm rastësisht, meqenëse kjo nuk vlen për raportin e shqisësisë në përgjithësi, por vetëm për pozitën e veçantë apo për organizimin e veçantë të kësaj apo asaj shqise dhe, atëherë, për njohjen e parë themi se i përfytyron gjësendet më vete, kurse për njohjen e dytë përfytyron vetëm dukurinë e këtij gjësendi. Mirëpo, ky dallim është vetëm emprik. Nëse mbetet vetëm te ky (siç ndodh rëndom) dhe të perceptuarit empirik, megjithëkëtë, nuk konsiderohet (siç

[1] Në botimin origjinal thuhet "në këto mendime"; në botimin e katërt origjinal është korigjuar dhe thuhet: "në këtë mendim".

do të duhej të konsiderohej) si një dukuri e thjeshtë, kështu që në të nuk mund të gjendet asgjë që u takon gjësendeve më vete, atëherë dallimi ynë transcendental humb dhe ne, megjithëkëtë, besojmë se i perceptojmë gjësendet më vete ani pse gjithkund (në botën ndijore), madje edhe me rastin e gjurimit më të thellë të objektit në të kemi të bëjmë vetëm me dukuritë. Kështu, ç'është e vërteta, për ylberin, i cili paraqitet derisa rigon shi dhe dielli shkëlqen, do të themi se është vetëm një dukuri e kulluar, kurse për shiun se është gjësend më vete, gjë që është e vërtetë me kusht që konceptin shi në kuptimin fizik ta kuptojmë se diçka që në përvojën e përgjithshme, çfarëdo qoftë pozita ndaj shqisave, është caktuar ashtu e assesi ndryshe. Por, nëse këtë të përgjithshme empirike e marrim dhe, duke mos e përfilluar përputhshmërinë e saj me çdo shqisë të njeriut, dhe e shtrojmë pyetjen: vallë mos edhe ajo paraqet gjësend më vete (jo pikat e shiut, sepse ato, si dukuri, ende janë objekte empirike), atëherë çështja e raportit të përfytyrimit ndaj objektit është një çështje transcendentale dhe jo vetëm që këto pika janë dukuri të kulluara, por, për më tepër, edhe trajta e tyre e rrumbullakët, madje edhe hapësira, në të cilën bien, nuk janë asgjë më vete, por modifikime të thjeshta ose baza të të perceptuarit tonë ndijor, kurse objekti transcendental na mbetet i panjohur.

Çështja e dytë e rëndësishme e estetikës sonë transcendentale është se ajo simpatinë e saj nuk e fiton vetëm për arsye se është një hipotezë, e cila ka gjasë, por për arsye se është aq e sigurt dhe e padyshimtë se vetëm mund të kërkohet nga ndonjë teori, e cila duhet të shërbejë si organon. Për ta bërë këtë siguri plotësisht të qartë ne do të zgjedhim një çfarëdo rasti, në mbështetje të së cilit të vlejturit e tij mund të bëhet evident dhe i cili mund t'i shërbejë qartësisë më të madhe të asaj që u tha më parë në § 3.[1]

Prandaj, supozoni se hapësira dhe koha janë më vete objektive dhe se paraqesin kushtet e mundësisë së gjësendeve më vete, atëherë do të shihet së pari: se për të dyja këto ekziston një numër i madh propozicionesh sintetike *a priori*, veçanërisht për hapësirën, të cilën, për këtë arsye, ne duam këtu ta gjurmojmë para së gjithash për a marrë si shembull pasi që propozicionet e gjeometrisë njihen në mënyrë sintetike *a priori* dhe me një siguri apodiktike, atëherë unë e shtroj pyetjen: nga i merrni ju këto propozicione dhe mbi çka mbështetet arsyeja jonë për të ardhur deri te të vërtetat e këtilla plotësisht të domosdoshme dhe që vlejnë në përgjithësi? Nuk ekziston asnjë rrugë tjetër përveç në mbështetje të koncepteve apo të perceptimeve; por edhe konceptet e perceptimet janë ose *a priori* ose a *posteriori*. Këto të fundit, domethënë konceptet empirike, sikurse edhe baza, mbi të cilën këto mbështeten, domethënë të perceptuarit empirik kurrsesi nuk mund të japin ndonjë propozicion tjetër sintetik, përveç propozicionit të tillë sintetik, i cili edhe vetë është vetëm emprik, domethënë i cili është një propozicion i përvojës dhe, pra, kurrë nuk mund të përmbajë domosdoshmëri dhe përgjithësi absolute, gjë që është karakteristike për të gjitha propozicionet e gjeometrisë. Por, ajo që do të ishte mjet i parë dhe i vetëm për të

[1] Në botimin e parë mungojnë fjalët "dhe i cili" dhe "në" § 3"

arritur te njohjet e tilla me ndihmën e vetë koncepteve apo të të perceptuarit a priori, është e qartë se nga vetë konceptet nuk mund të arrihet kurrfarë njohjeje sintetike, por vetëm analitike. Merrni vetëm propozicionin: se me anë të dy vijave të drejta nuk mund të kufizohet kurrfarë hapësire, përkatësisht se nuk është e mundshme kurrfarë figure, dhe përpiquni që atë ta derivoni nga koncepti i vijave të drejta dhe nga numri dy, ose propozicionin: se nga tri vija të drejta është e mundshme një figurë dhe provoni po atë vetëm nga këto koncepte. E tërë përpjekja juaj do të jetë e kotë dhe ju do ta ndieni vetveten të detyruar t'i drejtoheni të perceptuarit siç prore bën gjeometria. Pra, ju i jepni vetes një objekt në të perceptuar; por çfarë të perceptuar është ky, a është ky një të perceptuar i kulluar *a priori* apo një të perceptuar empirik? Sikur të ishte rasti i dytë, atëherë nga ky kurrë nuk do të mund të merrte fillin një propozicioni që vlen përgjithësisht e aq më pak një propozicion apodiktik: sepse përvoja kurrë nuk mund të japë diçka të tillë. Ju, pra, duhet patjetër ta jepni objektin e juaj në të perceptuarit a priori, dhe, kështu, mbi perceptimin tuaj ta mbështetni propozicionin e juaj sintetik. Sikur në ju të mos ishte ndonjë aftësi që të perceptoni a priori, sikur ky kusht të mos ishte, sipas formës, njëkohësisht dhe kusht i përgjithshëm a priori, në mbështetje të të cilit vetëm e vetëm është i mundshëm objekti i vetë këtij perceptimi (të jashtëm), sikur objekti (trekëndëshi) të ishte diçka më vete dhe pa ndonjë raport ndaj subjektit tuaj: si do të kishit mund të thuani se ajo që për konstruktimin e trekëndëshit doemos gjendet në kushtet e juaja subjektive duhet patjetër t'i takojë edhe trekëndëshit më vete? Sepse ju, megjithëkëtë, nuk mund t'i shtoni koncepteve tuaja (mbi tri vijat) asgjë të re (figurën), që, për këtë arsye do të duhej doemos të gjendet në objektin, pasi që objekt është i dhënë para njohjes sonë e jo në mbështetje të saj. Pra, sikur hapësira (e, gjithashtu, edhe koha) të mos kishte qenë një formë e kulluar e të perceptuarit tuaj, e cila në vete ngërthen kushtet a priori, të vetmet në të cilat gjësendet mund të jenë për ju objekte të jashtme, të cilat, pa këto kushte subjektive më vete, nuk janë asgjë, atëherë për objektet e jashtme ju nuk do të kishit mund të njihni asgjë sintetike a priori. Pra, pa fije dyshimi është e sigurt e jo vetëm e mundshme apo gjasore se hapësira dhe koha si kushte të domosdoshme të tërë përvojës (të jashtmë e të brendshme) janë vetëm kushte subjektive të tërë të të perceptuarit tonë në raportet me të cilat të gjitha objektet janë vetëm e vetëm dukuri e jo gjësende për vete (*für sich*), të cilat janë të dhëna në këtë mënyrë, për ç'arsye, për to, përsa i përket formës së tyre, do të mund të thuhej shumçka *a priori*, por kurrë e asgjë, madje qoftë sadopak, nuk mund të thuhet për gjësendet më vete (*von dem Dinge an sich selbst*), gjësende këto, të cilat, ndoshta, paraqesin bazën e këtyre dukurive.

II.[1] Si vërtetim i kësaj teorie për idealitetin e shqisës së jashtme dhe asaj të brendshme mund të shërbejë më mirë kjo vërejtje: se e tërë ajo që në njohjen tonë i përket perceptimit (përveç ndjenjes së kënaqësisë dhe të dhembjes si dhe të vullnetit, që nuk janë njohje) në vete ngërthen vetëm marrëdhënie të kulluara

[1] Pjesët nën II, III, dhe IV, si dhe përfundimi i estetikës transcendentale nuk figurojnë në botimin e parë, por janë shtuar në botimin e dytë.

të vendeve në perceptim (shtrirjen), ndërrimin e vendit (lëvizjen) dhe ligjet, sipas të cilave determinohet ky ndërrim. Mirëpo, në këtë mënyrë nuk është dhënë ajo që gjendet në vend apo ajo që vepron jashtë ndërrimit të vendit në vetë gjësendet. Megjithëkëtë, me anë të marrëdhënieve të kulluara nuk njihet gjësendi më vete: pra, doemos duhet gjykuar se, pasi që me anë të shqisës së jashtme na janë dhënë vetëm përfytyrimet mbi marrëdhëniet, atëherë edhe shqisa e jashtme, në përfytyrimin e saj, mund të ngërthejë vetëm marrëdhënien e një objekti ndaj subjektit e jo atë të brendshmen që i takon objektit më vete. Po kështu çështja qëndron me të perceptuarit e brendshëm. Këtu, jo vetëm që përfytyrimet e *shqisave të jashtme* përbëjnë përmbajtjen e njëmendtë, me të cilën ne e plotësojmë vetëdijen tonë, por koha, në të cilën i vendosim këto përfytyrime, dhe e cila në përvojë i paraprinë vetëdijes dhe që, si kusht formal, paraqet bazën e mënyrës se si këto përfytyrime i vendosim në vetëdije, përmban marrëdhëniet e sukcesionit, të njëkohësisë dhe të asaj që është e njëkohësishme me sukcesionin (të asaj që është permanente). Ajo që si një përfytyrim mund të vijë para çdo veprimi lidhur me të marrët me mend të ndonjë gjëje është të perceptuarit, dhe, nëse ne përmban vetëm marrëdhënie, forma e të perceptuarit, e cila, meqenëse nuk përfytyron asgjë përveç nëse diçka nuk vëmë në vetëdije, nuk mund të jetë asgjë tjetër, pos mënyra, në të cilën vetëdija afiktohet me anë të veprimit të saj vetjak, përkatësisht me këtë vendosje të përfytyrimit të saj, pra me anë të vetvetes, domethënë një formë e shqisës së brendshme. E tërë ajo që përfytyrohet në mbështetje vetëm të një shqise është aq më parë dhe gjithmonë një dukuri, kështu që një shqisë e brendshme ose nuk do të duhej të pranohej ose me të do të mund të paraqitej subjekti, i cili përbën objektin e saj vetëm si dukuri e jo siç do të gjykonte ai vetë për vetveten e tij sikur të perceptuarit e tij të ishte vetëveprim, domethënë intelektual. Me këtë rast, e tërë vështirësia qëndron në pyetjen: si subjekt mund ta perceptojë veten e vet për së brendshmi? Mirëpo, kjo është vështirësi e të gjitha teorive. Vetëdija për veten e vet (apercepcioni) është një përfytyrim i thjeshtë për unin (*das Bewustsein seiner selbst* (*Apperzeptio*) *ist die einfache Vorstellung des Ich*) dhe sikur vetëm kështu të ishte dhënë spontanisht e tërë llojllojshmëria në subjektin, atëherë të perceptuarit e brendshëm do të kishte qenë intelektual. Kjo vetëdije shkakton te njeriu të perceptuarit e brendshëm të llojllojshmërisë, e cila paraprakisht është e dhënë në subjektin; mënyra si ajo pa spontanitet është dhënë në subjekt duhet patjetër, për arsye të këtij dallimi, të quhet shqisësi apo senzualitet. Nëse aftësia për t'u bërë të vetëdijshëm për veten tonë duhet ta kërkojë (ta aprehendojë) atë që gjendet në vetëdije (*waim Gemüte liegt*), atëherë ajo duhet patjetër ta afiktojë këtë dhe vetëm në këtë mënyrë mund të prodhojë një perceptim për vetë ne, forma e të cilit ende para tij gjendet në bazën e vetëdijes, e përckaton në përfytyrimin e kohës mënyrën, në të cilën llojllojshmëria ekziston së bashku në vetëdije, sepse vetëdija e percepton vetveten, jo ashtu sikundër ajo do ta përfytyronte vetveten drejtpërsëdrejti në spontanitetin e saj, por sipas mënyrës që afikohet për së brendshmi, pra ashtu siç i është e dhënë vetvetes e jo çfarë është ajo.

III. Kur them: si perceptimi i objekteve të jashtme, po ashtu edhe vetëperceptimi i vetëdijes paraqesin që të dy këto lloje të gjësendeve në kohë e në hapësirë ashtu si këto i afiktojnë shqisat tona, përkatësisht ashtu si janë të dhëna, atëherë kjo nuk do të thotë se ato janë një *dukje* e kulluar (*einer blosser Schein*), sepse në dukuri prore venerohen njëkohësisht edhe objektet, madje edhe vetitë, të cilat u takojnë atyre si diçka që është e dhënë njëmend, vetëm se, nëse kjo veti varet nga mënyra e perceptimit të subjektit në raport me objektin e dhënë, atëherë ky objekt dallohet si ***dukuri*** (*Erscheinung*) nga vetë ai si objekt më vete (*an sich*). Kështu, unë nuk them se trupat vetëm ***duken*** se janë jashtë meje ose se shpirti im vetëm ***duket*** se është i dhënë në vetëvetëdijen (*Selbstbewustsein*) time, nëse them se cilësia e hapësirës dhe e kohës, si kushte të ekzistencës së tyre, nuk gjenden në këto objekte më vete, por në mënyrën e të perceptuarit. Do të kishte qenë faji im sikur atë që duhet ta konsideroj dukuri ta kisha konsideruar vetëm dukje apo aparencë të kulluar.[1] Mirëpo, kjo nuk del nga parimi i ynë i idealitetit të të gjitha perceptimeve tona ndijore; përkundrazi, nëse formave të të përfytyruarit ua veshim një realitet ***objektiv***, atëherë nuk mund të bëhet asgjë që në këtë mënyrë të mos shndërrohet çdo gjë në *dukje* të kulluar, sepse nëse hapësira dhe koha konsiderohen veti, të cilat, sipas mundësive të tyre, doemos duhet të gjenden në gjësendet më vete dhe pastaj mendohet për marrëzitë, në të cilat njeriu ngatërrohet me këtë rast, ngase dy gjësende të pafunde, të cilat nuk duhet të jenë as substanca e as ndonjë gjë që vërtet u takon substancave, por që, megjithëkëtë, janë diçka që ekzistojnë, diçka që, për më tepër, është kusht i domosdoshëm i ekzistimit të të gjitha gjësendeve, prapëseprapë mbeten, madje edhe nëse zhduken të gjitha gjësendet që ekzistojnë, atëherë Berklit të mirë vërtet nuk mund t'i merret për të keqe ngase trupat i ka shpallur si dukje të kulluara; atëherë; për më tepër, ekzistenca e jonë, e cila, në këtë mënyrë, do të ishte bërë e varur nga realiteti absolut i një mrekullie, siç është koha absolute, do të duhej doemos të shndërrohet, së bashku me të, në dukje të kulluar (*in lauter Schein*); një marrëzi, të cilën askush nuk e ka bërë deri më tash.

IV. Në teologjinë natyrore, në të cilën merret me mend një objekt, i cili nuk mund të jetë objekt i të perceptuarit, jo vetëm për ne, por as për vetveten e tij, nuk mund të jetë objekt i të perceptuarit ndijor, bëhen përpjekje të kujdesshme që nga të perceptuarit të tij (sepse çdo njohje e tij duhet doemos të jetë e tillë; jo

---

[1] Predikatet e dukurisë mund t'i ndajshkruhen vetë objektit në raport ndaj shqisës sonë; për shembull, trëndafilit ngjyra e kuqe ose era; ndërkaq dukja kurrë nuk mund t'i veshet objektit si predikat pikërisht për arsye se ajo i shton objektit më vete që këtij i takon vetëm në bazë të raportit të tij ndaj shqisave ose ndaj subjektit në përgjithësi; për shembull: dy drapërinjtë, të cilët i ndajshkruheshin Saturnit. Ajo që gjendet në objektin më vete, por prore në raportin e tij ndaj subjektit dhe që është e pashkoqitshme nga përfytyrimi për objektin, është dukuri dhe kështu predikatet e hapësirës e të kohës u përshkruhen me të drejtë objekteve të shqisave si të tillë, dhe në këtë nuk gjendet asnjë dukje. Përkundrazi, kur unë trëndafilit më vete ia mveshi ngjyrën e kuqe, Saturnit drapërintjë apo të gjitha objekteve të jashtme shtrirjen më vete duke mos përfillur një raport të caktuar të këtyre objekteve ndaj subjektit dhe duke mos e kufizuar gjykimin tim vetëm në këtë, atëherë zë fill dukja.

mendimi, i cili prore provon se është i kufizuar) të evitohen kushtet e kohës e të hapësirës. Por, me ç'të drejtë mund të bëhet një gjë e tillë, kur paraprakisht që të dyja këto janë bërë forma të gjësendeve më vete, madje forma të tilla, të cilat, si kushte të ekzistencës së gjësendeve më vete, do të vazhdonin të qenësojnë edhe sikur të zhdukeshin vetë gjësendet? Sepse, si kushte të çdo ekzistence në përgjithësi ato do të duhej doemos të ishin të tilla edhe për ekzistencën e zotit. Nëse nuk duam t'u bëjmë forma objektive të gjitha gjësendeve, atëherë nuk mbetet tjetër veçse t'i bëjmë forma subjektive të mënyrës së jashtme e të brendshme të të perceptuarit, i cili quhet ndijor, ngase *nuk është origjinal*, domethënë nuk është i tillë që me anë të tij të bëhet i dhënë perceptimi vetë ekzistenca e objektit (dhe i cili, nëse ne e kuptojmë këtë mund t'i përshkruhet vetëm qenies primordiale (*Urwesen*), por është i varur nga ekzistenca e objektit dhe, pra, është i mundshëm vetëm nëse objekti e afikton aftësinë e subjektit për të përfytyruar.

Po kështu, nuk është e domosdoshme që në mënyrën e të perceptuarit në hapësirë e në kohë ta kufizojmë në shqisësinë e njeriut; mund të jetë që në këtë çdo qenie e fundit që mendon doemos duhet të përputhet me njeriun (ani pse lidhur me këtë çështje ne nuk mund të vendosim), por, prapëseprapë, kjo mënyrë e të perceptuarit nuk pushon të jetë shqisësi apo senzualitet për arsye të kësaj përgjithësie[1] pikërisht ngase është i nxjerrë (*intuitus derivationis*) e joorigjinal (*intitus originarius*) domethënë ai nuk është perceptim intelektual, i cili, nga arsyet që i përmendëm më parë, i takon vetëm qenies primordiale, por kurrsesi nuk i takon një qenie që është e varur edhe në pikëpamje të ekzistencës së saj, edhe në pikëpamje të të perceptuarit (i cili e përcakton ekzistencën e saj në raport me objektet e dhënë); megjithëse vërejtja e fundit lidhur me teorinë tonë estetike duhet të konsiderohet si shpjegim e jo si provë.

Përfundimi i estetikës transcendentale

Tash këtu ne kemi një pjesë të asaj që është e nevojshme për zgjidhjen e çështjes së përgjithshme të filozofisë transcendentale: ***Si janë të mundshme gjykimet sintetike a priori***? Përkatësisht perceptimet e kulluara a priori, hapësira dhe koha, në të cilat ne, kur duam në gjykimin a priori të dalim jashtë konceptit të dhënë, gjejmë atë që a priori nuk mund të zbulohet në konceptin, por në perceptimin që i përgjigjet dhe që me konceptin mund të lidhet në mënyrë sintetike, por, për këtë arsye, gjykimet mund të kenë të bëjnë vetëm me objektet e shqisave dhe mund të vlejnë vetëm për objektet e përvojës së mundshme.[2]

[1] Në origjinal thuhet: "të vlejturit e përgjithshëm" (*Allgemein Gültigkeit*).
[2] Në botimin e parë nuk ekziston ky përfundim.

Pjesa e dytë

E TEORISË TRANSCENDENTALE PËR ELEMENTET

Logjika transcendentale

H y r j e

Ideja e një logjike transcendentale

I

Për logjikën në përgjithësi

Njohja e jonë rrjedh nga dy burime themelore të vetëdijes, nga të cilët i parë është akceptimi i përfytyrimeve (receptiviteti i mbresave), kurse i dytë është aftësia që me anë të këtyre përfytyrimeve të njihet një gjësend (spontaniteti i koncepteve). Në bazë të burimit të parë na bëhet *i dhënë* një gjësend; në bazë të të dytit ky gjësend *merret me mend* në raport me përfytyrimin (si një perceptim i kulluar i vetëdijes). Pra, perceptimet dhe konceptet përbëjnë elementet e tërë të njohurit tonë. Kështu që njohjen nuk e bëjnë të mundshme as konceptet pa perceptime, të cilat në një mënyrë korrespondojnë me ta e as perceptimet pa koncepte. Që të dy këto elemente janë ose të kulluara ose empirike. Empirike janë atëherë, kur është i dhënë ndijimi (i cili supozon praninë e njëmendtë të objektit); të kulluara janë atëherë, kur me përfytyrimin nuk është i përzier kurrfarë ndijimi (*Empfindung*). Ndijimi mund të quhet materie e njohjes ndijore. Prandaj, perceptimi i kulluar (*reine Anschauung*) përmban vetëm formën, në të cilën diçka perceptohet, kurse koncepti i kulluar (*reiner Begriff*) vetëm formën e të menduarit për ndonjë objekt në përgjithësi. Por perceptimet apo konceptet e kulluara janë të mundshme a priori vetëm e vetëm a posteriori.

Nëse ***receptivitetin*** e vetëdijes sonë (*die Rezeptivität unseres Gmüts*), përkatësisht fuqinë e saj që t'i pranojë përfytyrimet nëse do të jetë e afiktuar në ndonjë mënyrë, e quajmë ***shqisësi*** (*Sinnlichkeit*), atëherë, megjithëkëtë arsyeja (*Verstand*) është aftësia e saj të prodhojë përfytyrime apo ***spontaniteti i*** të njohurit. Sipas vetë natyrës sonë, të perceptuarit mund të jetë vetëm ndijor, dome-

thënë mund ta përmbajë vetëm mënyrën se si objektet na afiktojnë. Përkundrazi, aftësia që një objekt i të perceptuarit ndijor *të merret me mend është arsyeja.* Asnjëra nga këto aftësi nuk mund të supozohet njëra pa tjetrën. Pa shqisësi asnjë objekt nuk do të na kishte qenë i dhënë, kurse pa arsye asnjë objekt nuk do të mund *të merret me mend.* Mendimet pa përmbajtje janë të zbrazëta, kurse perceptimet pa koncepte janë të verbra. Prandaj, është gjithashtu e domosdoshme që konceptet t'i bëjmë ndijore (domethënë t'u shtojmë objektin në të perceptuar), sikundër është e domosdoshme që perceptimet t'i bëjmë të kuptueshme (domethënë t'u subordinojmë koncepteve). Këto dy fuqi apo aftësi nuk mund t'i ndërrojnë funksionet e tyre: arsyeja nuk mund të perceptojë, kurse shqisat nuk mund të mendojnë. Njohja zë fill vetëm kur këto dy aftësi bashkohen. Për këtë arsye rolet e tyre nuk duhet ngatërruar; ekziston një arsye e madhe që secila nga këto dy aftësi apo fuqi të veçohet e të dallohet nga tjetra. Nga këtu, ne e dallojmë shkencën e rregullave të shqisësisë në përgjithësi, përkatësisht estetikën nga shkenca e rregullave të arsyes në përgjithësi, përkatësisht nga logjika.

Logjika mund të kundrohet, përsëri, nga dy aspekte: ose si logjikë e përdorimit të përgjithshëm të arsyes ose si logjikë e përdorimit të saj special. E para ngërthen rregullat absolutisht të domosdoshme të të menduarit, pa të cilat nuk është i mundshëm asnjë përdorim i arsyes dhe që, prandaj, ka të bëjë me përdorimin e arsyes pa marrë parasysh dallimin ndërmjet objekteve, kah të cilët ajo mund të drejtohet. Logjika e përdorimit special të arsyes ngërthen rregullat, sipas të cilave duhet menduar mbi një lloj të caktuar të objekteve. E para mund të quhet logjike elementare, kurse e dyta organon i kësaj apo i asaj shkence. Logjika speciale shpeshherë mësohet në shkolla së pari si shkencë propedeutike, ani pse mendja, sipas zhvillimit të saj, tek ajo arrin në fund pasi që shkenca shumë më parë ka qenë e gatshme dhe është nevojitur që edhe njëherë të korrigjohet e të përmirësohet, sepse njohja e objekteve doemos duhet të ngritet në një shkallë bukur të lartë nëse duhet vënë në pah rregullat, sipas të cilave mund të konstituohet një shkencë për to.

Në anën tjetër, logjika e përgjithshme është ose logjikë e kulluar ose logjikë aplikative. Në logjikën e kulluar ne abstraktojmë nga të gjitha kushtet empirike, në të cilat vepron arsyeja, për shembull abstraktojmë nga ndikimi i shqisave, nga loja e fantazisë, nga ligjet e mbamendjes, nga fuqia e shprehisë, nga simpatia etj., dhe, pra, nga burimet e paragjykimeve, dhe, për më tepër, përgjithësisht nga të gjitha shkaqet, nga të cilat burojnë disa njohje ose mund të supozohet se disa njohje burojnë nga ato, sepse këto shkaqe kanë të bëjnë me arsyen vetëm në disa kushte të zbatimit të saj, dhe, prandaj, nevojitet përvojë që të mund të përcaktohen këto. Një logjikë *e përgjithshme* apo *e kulluar* merret, pra, vetëm me parimet a priori dhe është *kanon i arsyes* dhe *i mendjes* (*ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft*), por vetëm nga aspekti i asaj që është formale në përdorimin e këtyre, kurse përmbajtja mund të jetë çfarë t'ia dojë qejfi (empirike ose transcentale). Një *logjikë e përgjithshme* quhet *aplikative* nëse merret me përdorimin e arsyes në kushte subjektive empirike, për të cilat na mëson psikologjia. Ajo ka parime empirike ani pse është e përgjithshme, sepse ka të bëjë me përdorimin e arsyes pa marrë parasysh dallimet ndërmjet objekteve. Për këtë arsye, ajo nuk është as kanon i arsyes në përgjithësi, as kanon i shkencave

të veçanta, por vetëm katartikon i arsyes së rëndomtë (*sondern lediglich eine Kathartikon des gemeinen Verstandes*).

Prandaj, në logjikën e përgjithshme doemos duhet të ndahet ajo pjesë, e cila duhet ta përbëjë teorinë e kulluar të mendjes nga ajo pjesë, e cila përbën logjikën aplikative (ani pse ende gjithnjë e përgjithshme). Pjesa e parë, në të vërtetë, është vetëm e vetëm shkencë, megjithëse e shkurtër dhe e thatë (*obzwar kurz und trocken*), çfarë e kërkon paraqitja metodike e një teorie elementare e arsyes. Logjicistët duhet doemos në të t'i kenë parasysh gjithnjë dy rregulla:

1. Si logjikë e përgjithshme ajo abstrakton nga çdo përmbajtje e njohjes mbi bazat e arsyes dhe nga aspekti i dallimit të objekteve të saj dhe merret vetëm me format e kulluara të të menduarit.

2. Si logjikë e kulluar ajo nuk ka kurrfarë parimesh empirike dhe, pra, asgjë (siç është menduar nganjëherë) nga psikologjia, e cila, prandaj, nuk ka kurrfarë ndikimi në kanonin e arsyes. Pra, ajo është një doktrinë demonstrative dhe në të çdo gjë duhet të jetë doemos krejtësisht a priori e sigurt.

Atë që unë e quaj logjikë aplikative (megjithë domethënien e rëndomtë të kësaj fjale, sipas së cilës ajo duhet të përmbajë disa ushtrime, për të cilat logjika e kulluar i jep rregullat) është përfytyrimi i arsyes dhe i rregullave të përdorimit të domosdoshëm të saj *in concreto*, përkatësisht në kushtet e rastësishme të subjekteve, të cilat këtë përdorim mund edhe ta pengojnë, edhe ta përparojnë, kurse të gjitha së bashku janë të dhëna në mënyrë emprike. Ajo merret me vëmendjen, me pengesat dhe pasojat e saj, me zanafillën e lajthimit, me gjendjen e dyshimit, të luhatjes, të bindjes etj. dhe, kështu, logjika e përgjithshme dhe e kulluar kundruall saj ka po atë raport sikurse morali i kulluar, i cili ngërthen vetëm ligjet e domosdoshme morale të një vullneti të lirë, ndaj teorisë mbi virtytet në kuptimin e njëmendtë të fjalës, e cila i gjurmon këto ligje në raport me vështirësitë, të cilat i shkaktojnë ndjenjat, simpatitë dhe pasionet, të cilave njerëzit pak a shumë iu nënshtrohen, teori kjo që kurrë nuk mund të paraqet një shkencë të njëmendtë dhe të demonstruar, sepse kësaj, sikurse edhe logjikës aplikative, i nevojiten parimet empirike dhe psikologjike.

II

Për logjikën transcendentale

Siç kemi thënë më parë, logjika e përgjithshme abstrakton nga çdo përmbajtje e njohjes, domethënë nga çdo marrëdhënie e saj me objektin dhe e sodité vetëm formën logjike në raport të disa njohjeve ndaj të tjerave, përkatësisht formën e të menduarit në përgjithësi. Mirëpo, meqenëse ekzistojnë perceptime empirike dhe të kulluara (siç provon estetika transcendentale), del se për objektet do të mund të gjendet dallimi ndërmjet mendimit të kulluar dhe atij emprik. Me këtë rast do të kishte ekzistuar një logjikë, e cila nuk do të kishte abstraktuar nga çdo përmbajtje e njohjes, sepse ajo logjikë, e cila do t'i kishte mbajtur vetëm rregullat e të menduarit të kulluar të një objekti do t'i kishte përjashtuar të gjitha ato njohje, të cilat, nga përmbajtja e tyre, do të kishin qenë emprike. Ajo do të

ishte marrë edhe me zanafillën e njohjes së objekteve nëse kjo njohje nuk do të mund t'u veshet objekteve; përkundrazi logjika e përgjithshme nuk ka të bëjë fare me zanafillën e njohjes: ajo i soditë vetëm përfytyrimet në përputhje me ligjet, sipas të cilave arsyeja, kur mendon, këto përfytyrime i përdorë në raport të disave ndaj të tjerave, qofshin këto fillimisht a priori në vetë ne se të dhëna vetëm në mënyrën emprike; ajo, pra, merret vetëm me formën e arsyes, e cila mund t'u sigurohet përfytyrimeve kudo qoftë që të kenë zënë fill.

Këtu po e bëj një vërejtje, e cila do të këtë ndikim në të gjitha shqyrtimet e ardhshme dhe e cila patjetër duhet të merret parasysh; vërejtja është kjo: nuk është e thënë të quhet trancendentale çdo njohje a priori, por vetëm ajo njohje, me të cilen kuptojmë se dhe si disa përfytyrime (perceptime apo koncepte) zbatohen vetëm a priori apo si janë të mundshme vetëm a priori (transcendentale do të thotë mundësia e njohjes a priori apo përdorimi i saj a priori). Së këndejmi, as hapësira e asnjë përcaktim i saj gjeometrik a priori nuk janë përfytyrime transcendentale; vetëm e vetëm njohja se këto përfytyrime nuk kanë zanafillë empirike si dhe mundësia që me këtë rast mund të kenë a priori një marrëdhënie me objektet e përvojës, mund të quhen transcendentale. Gjithashtu, pohimi se objektet në përgjithësi zënë një vend në hapësirë do të kishte qenë një njohje transcendentale; mirëpo soditen vetëm objektet e shqisave në raportet e tyre hapësinore, atëherë kjo do të ishte një njohje empirike. Pra, dallimi ndërmjet transcendentales dhe empirikes bën pjesë vetëm në kritikën e njohjes, kurse nuk ka të bëjë me marrëdhënien e kësaj njohjeje me objektet e saj.

Prandaj, duke shpresuar se ndoshta ekzistojnë koncepte, të cilat do të mund të bënin a priori me objekte, jo me perceptimet e kulluara apo ndijorë, por si operacione të mendimit të kulluar, të cilat, pra, janë koncepte, por që nuk kanë zanafillë as empirike e as estetike, ne që më parë i krijojmë vetvetes idenë e një shkence të arsyes së kulluar dhe njohjen racionale, në të cilën objektet i marrim me mend krejtësisht në mënyrë a priori. Një shkencë e tillë, e cila do ta kishte përcaktuar zanafillën, vëllimin dhe të vlejturit objektiv të njohjeve të tilla, patjetër do të duhej të quhej logjikë transcendentale, sepse ajo merret vetëm e vetëm me ligjet e arsyes e të mendjes (*bloss mit den Gesetzen des Verstand und der Vernunft zu tun hat*), por vetëm nëse kanë të bëjnë a priori me objektet e jo si logjika e përgjithshme, e cila merret si me njohjet empirike, ashtu edhe me njohjet e kulluara të mendjes pa marrë parasysh dallimet ndërmjet tyre.

III

Për ndarjen e logjikës së përgjithshme në analitikë dhe në dialektikë

Pyetja e lashtë dhe e famshme, me anë të së cilës është dashur që logjicistët t'i mbështesin për mur dhe t'i detyrojnë të zihen në një dialele[1] të mjerueshme ose ta pranojnë mosdijen e tyre, e, pra, hiçqësinë e tërë mjeshtërisë së tyre, është kjo: ç'është e vërteta? Përkufizimi nominal i së vërtetës, sipas të cilit e vërteta

[1] Në botimin e dytë: *dialeksi.*

është përputhja e njohjes me objektin e saj, këtu pranohet dhe supozohet; mirëpo, duhet ditur se ç'është kriteri i përgjithshëm dhe i sigurt i të vërtetës së çdo njohjeje.

Është një provë e madhe dhe e domosdoshme e urtësisë apo e mençurisë (*der Klugheit oder Einisicht*) të dish se ç'pyetje të mençur mund dhe duhet të shtrosh, sepse nëse pyetja më vete është e pakuptim dhe, kështu, kërkon përgjigje të panevojshme, atëherë ajo është jo vetëm e turpshme, por herë-herë edhe e dëmshme, sepse bën që dëgjuesi i pakujdesshëm të japë përgjigje të pakuptimta dhe, kështu, krijon një skenë qesharake të dy njerëzve, nga të cilët njëri mjelë cjapin, kurse tjetri pret qumështin me sitë.

Nëse e vërteta do të thotë përputhja e një njohjeje me objektin e saj, atëherë ky objekt, për këtë arsye, duhet të dallojë nga objektet e tjera, sepse një njohje është e rreme nëse nuk përputhet me objektin, me të cilin ka të bëjë ani pse në te ka ndonjë gjë që do të mund të vlente për objektet. Por, një kriter i përgjithshëm i të vërtetës do të duhej doemos të vlente për çdo njohje, pa marrë parasysh dallimin e objekteve të saj. Mirëpo, është e qartë se është krejtësisht e pamundshme dhe e pakuptim të kërkosh ndonjë tipar të së vërtetës së kësaj përmbajtjeje të njohjes, sepse ky tipar është abstraktuar nga çdo përmbajtje e njohjes (nga raporti ndaj objektit të njohjes), kurse e vërteta ka të.bëjë pikërisht me këtë përmbajtje dhe, prandaj, nuk mund të vëhet në pah ndonjë tipar i mjaftueshëm dhe i përgjithshëm i së vërtetës. Pasi që ende më parë përmbajtjen e njohjes e kemi quajtur materie të saj, atëherë patjetër duhet thënë: për të vërtetën e njohjes, lidhur me materien e saj, nuk mund të kërkohet kurrfarë tipari i përgjithshëm, sepse ky parqet një kundërthënie në vetvete.

Sa i përket vetë formës së njohjes (duke lënë anësh çdo përmbajtje të saj) është, gjithashtu e qartë: se një logjikë, e cila i shpjegon rregullat e përgjithshme e të domosdoshme të arsyes duhet patjetër pikërisht në këto rregulla të paraqet kriterin e së vërtetës, sepse ajo që është në kundërthënie me këto rregulla është e rreme, ngase, në këtë rast, arsyeja bie në kundërthënie me rregullat e përgjithshme të saj të të menduarit, domethënë bie në kundërthënie me vetveten e saj. Por, këto kritere kanë të bëjnë vetëm me formën e së vëretes, domethënë me mendimin në përgjithësi dhe, prandaj, janë aq më plotësisht të sakta, por, megjithëkëtë, nuk janë të mjaftueshme, sepse një njohje mund të jetë në përputhje të plotë me formën logjike, përkatësisht mund të mos jenë në kundërthënie me vetveten e, prapëseprapë, të jenë në kundërthënie me objektin. Prandaj, kriteri i kulluar logjik i së vërtetës, përkatësisht përputhja e një njohjeje me ligjet e përgjithshme e formale të arsyes e të mendjes vërtet është një *conditio sine qua non*, pra është kusht negativ i çdo të vërtete: logjika nuk mund të shkojë më tutje dhe me asnjë masë tjetër provuese nuk mund ta konstatojë lajthimin që nuk ka të bëjë me formën, por me përmbajtjen.

Logjika e përgjithshme e zbërthen tërë punën formale të arsyes e të mendjes në elemente të tyre dhe këto elemente i paraqet si parime të çdo vlerësimi logjik të njohjes sonë. Për këtë arsye, kjo pjesë e logjikës mund të quhet analitikë dhe pikërisht për këtë arsye ajo është pak së paku kriter negativ i së

vërtetës pasi që çdo njohje patjetër duhet, para së gjithash, të shqyrtohet e të vlerësohet në formën e saj sipas këtyre rregullave, para se të shqyrtohet në përmbajtjen e saj në mënyrë që të mund të vendoset nëse ajo përmban të vërtetën pozitive edhe në raport me objektin. Por, meqenëse forma e kulluar e njohjes, sado që përputhet me ligjet logjike, as përafërsisht nuk është e mjaftueshme të jetë dhe e vërtetë materiale (objektive) e njohjes, askush nuk mund të marrë guximin që vetëm në mbështetje të logjikës të gjykojë për objektet dhe të vërtetojë ndonjë gjë për to, nëse paraprakisht jashtë logjikës nuk ka siguruar informacione themelore për to dhe, kështu, më pastaj, të përpiqet t'i shfrytëzojë ato dhe sipas ligjeve logjike t'i bashkojë në një tërësi organike, ose, gjë që është edhe më mirë, vetëm t'i provojë sipas këtyre ligjeve. Megjithëkëtë, në një shkathtësi të tillë aparente, e cila përpiqet që të gjitha njohjeve tona t'u jepet forma e arsyes ani pse, në pikëpamje të përmbajtjes së tyre, kjo e fundit mund të jetë shumë e zbrazët dhe e varur, prapëseprapë, në një shkathtësi të tillë aparente, po them, ka diçka aq tërheqëse, saqë ajo logjikë e përgjithshme, e cila është vetëm ***kanon*** i vlerësimit e përdorë këtë si *organon* për të bërë njëmend – së paku kështu i duket asaj – pohime objektive, dhe në këtë mënyrë ajo, në të vërtetë, e keqpërdorë atë. Kjo logjikë e përgjithshme si kuazikanon quhet *dialektikë*.

Sado që është e llojllojshme domethënia, të cilën të vjetrit ia dhënë kësaj fjale, të cilën ata e përdornin për ta emërtuar qoftë një shkencë apo një shkathtësi, prapëseprapë nga përdorimi faktik i këtij emri mund të thuhet me siguri se tek ata dialektika nuk ka qenë tjetër veçse *logjika e dukjes* (die Logik des Scheins): një shkathtësi sofistike që mosdija, madje edhe mashtrimet e bëra me qëllim të paraqiten sikur janë të vërteta dhe këtë duke e imituar metodën e themelisë (*die Methode des Gründlichkeit*), të cilën e kërkon logjika në përgjithësi, duke e shfrytëzur me këtë rast, topikën e saj për zbukurimin e çdo llomotitjeje të zbrazët. Prandaj, duhet veneruar një vërejtje si shumë të sigurt dhe të dobishme: se logjika e përgjithshme e kundruar si organon prore është logjika e dukjes, domethënë dialektikë, pasi që ajo nuk na mëson asgjë për përmbajtjen e njohjes, por vetëm për kushtet formale të përputhjes së saj me arsyen, për kushtet, të cilat, përndryshe, janë krejtësisht indiferente ndaj objektit; nga këtu kërkesa: që logjika e përgjithshme të përdoret[1] si mjet (organon) për zhvillimin dhe për zgjërimin e diturisë së vet, së paku ashtu siç rëndom mendohet, doemos duhet të përfundojë në një llomotitje të zbrazët, me ç'rast, sipas qejfit, gjithçmos mund të vërtetohet me një gjasë ose të përgënjeshtrohet.

Një doktrinë e këtillë kurrsesi nuk është në përputhje me dinjitetin e filozofisë. Për këtë arsye ky emër i dialektikës më me ëndje vendoset në logjikë si kritikë e dukjes dialektike dhe ne dëshirojmë që ajo edhe këtu të kuptohet si e tillë.

[1] B. Erdman: "të shërbejë" (*bedienen*).

IV

Për ndarjen e logjikës transcendentale në analitikë transcendentale dhe në dialektikë transcendentale

Në logjikën transcendentale ne e izolojmë arsyen (sikundër që më parë, në estetikën transendentale, kemi vepruar me shqisësinë) dhe nga njohja e jonë theksojmë vetëm atë pjesë të mendimit, e cila zanafillën e saj e ka vetëm e vetëm në arsye. Mirëpo, përdorimi i kësaj njohjeje të kulluar mbështetet në këtë kusht të saj: që objektet, në të cilat ajo mund të zbatohet, të na jenë të dhëna në të perceptuar, sepse pa të perceptuar çdo njohjeje tonë i mungojnë objektet dhe, me këtë rast, ajo mbetet krejtësisht e zbrazët. Ajo pjesë e logjikës transcendentale, e cila i paraqet elementet e njohjes së kulluar të arsyes dhe parimet, pa të cilat nuk mund të merret me mend askund asnjë objekt është analitika transcendentale dhe njëkohësisht logjika e të vëretës, sepse me të nuk mund të bjerë në kundërthënie asnjë njohje e të mos humbas çdo përmbajtje, përkatësisht çdo raport me cilindo objekt e, pra, çdo vërtetësi. Por, meqenëse është shumë tërheqëse dhe joshëse që njeriu t'i pëdorë vetëm këto njohje e parime themelore të arsyes së kulluar, e cila, në të vërtetë, është e vetmja që mund të na japë materien (objektet), në të cilën këto koncepte të kulluara të arsyes mund të zbatohen, atëherë, në këtë mënyrë, arsyeja i ekspozohet rrezikut që në persiatjet e zbrazëta sofistike nga parimet e kulluara formale të arsyes së kulluar të bëjë një përdorim material dhe të gjykojë për objektet pa dallim, për objektet, të cilat, megjithëkëtë, nuk na janë të dhënë dhe, të cilët, ndoshta, nuk mund të na janë të dhëna në asnjë mënyrë. Meqenëse, pra, analitika transcendentale do të duhej të ishte pikërisht kanon për vlerësimin e përdorimit empirik, ndodh që kjo të keqpërdoret nëse konsiderohet organon i një përdorimi të përgjithshëm e të pakufizuar dhe nëse dëshirohet që vetëm me ndihmën e arsyes së kulluar të gjykohet, të vërtetohet, të vendoset për objektet në përgjithësi. Me këtë rast, përdorimi i arsyes së kulluar do të kishte qenë dialektik. Prandaj, pjesa e dytë e logjikës transcendentale patjetër duhet të jetë kritika e kësaj dukjeje dialektike dhe të quhet dialektikë transcendentale jo si shkathtësi, me anë të së cilës dukja e tillë shkaktohet në mënyrë artificiale (një shkathtësi që, mjerisht, është mjaft e rëndomtë e veprave metafizike mashtruese), por si kritikë e arsyes dhe e mendjes nga aspekti i përdorimit hiperfizik me qëllim të zbulimit të shkëlqimit të rremë të kërkesave të tyre të tepruara dhe për ta kufizuar të drejtën e tyre të pavend që zbulimin dhe zgjerimin, të cilin ato duan ta realizojnë vetëm me anë të parimeve transendentale, në një vlerësim të thjeshtë të arsyes së kulluar dhe për ta mbrojtur këtë nga mashtrimet sofistike.

LOGJIKA TRANSCENDENTALE

Kaptina e parë

Analitika transcendentale

Kjo analitikë ka të bëjë me zbërthimin e tërë njohjes sonë a priori në elemente të njohjes së kulluar të arsyes. Me këtë rast duhet t'i kushtohet kujdes këtyre gjërave:

1) se konceptet janë të kulluara e jo empirike; 2) se nuk i takojnë të perceptuarit apo shqisësisë, por të menduarit dhe arsyes; 3) se konceptet janë elementare dhe se këto dallojnë nga konceptet e derivuara ose nga ato koncepte, të cilat janë të përbëra; 4) se tabela e këtyre koncepteve është e plotë dhe se e përfshijnë plotësisht tërë fushën e arsyes së kulluar. Por kjo plotësi e një shkence nuk mund të pranohet me siguri në mbështetje të një pasqyre të thjeshtë të një agregati, i cili është sajuar vetëm nga përpjekjet. Prandaj, kjo është e mundshme vetëm në mbështetje të një ideje për tërësinë e njohjes racionale a priori si dhe në mbështetje të ndarjes së koncepteve, e cila del nga kjo ide, pra vetëm në mbështetje *të lidhjes* së tyre të ndërsjellë *në një sistem.* Arsyeja e kulluar veçohet plotësisht, jo vetëm nga tërë ajo që është empirike, por edhe nga çdo shqisësi. Ajo paraqet një unitet, i cili ekziston më vete, që është i vetëmjaftueshëm dhe që assesi nuk mund të shumëzohet, duke i shtuar elemente të huaja. Nga këtu del se shuma e njohjeve të saj do të përbëjë një sistem, i cili duhet të përcaktohet dhe të përfshihet në një ide dhe kompletësia dhe artikullimi i të cilit mund të shërbejë njëkohësisht si një kriter i saktësisë dhe i vërtetësisë së të gjitha pjesëve, të cilat e përbëjnë. Tërë këtë pjesë të logjikës transcendentale e përbëjnë dy *libra,* nga të cilët i pari përmban *konceptet,* kurse i dyti *propozicionet themelore* të arsyes së kulluar.

Libri i parë

i analitikës transcendentale

Analitika e koncepteve

Me fjalën analitikë të koncepteve unë nuk kuptoj analizën e tyre apo metodën, e cila në gjurmimet filozofike është e rëndomtë dhe e cila qëndron në zbërthimin dhe në shpjegimin e përmbajtjes së koncepteve që ofrohen, por me këtë

kuptoj *zbërthimin* e vetë aftësisë së arsyes, zbërthim ky që mezi është provuar, e i cili ndërmirret me qëllim të shqyrtohet mundësia e koncepteve a priori, duke i kërkuar këto në vetë arsyen si vendlindje të tyre dhe duke e analizuar përdorimin e tyre të kulluar në përgjithësi, sepse kjo është një punë specifike e ***filozofisë*** transcendentale; e tërë puna tjetër është shqyrtimi logjik në filozofi, në përgjithësi. Ne, pra, do t'u vihemi pas koncepteve të kulluara deri tek embrionet dhe dispozicionet e tyre të para në arsyen e njeriut ku ato gjenden të gatshme derisa, më në fund, të mos zhvillohen në mbështetje të përvojës dhe derisa, të liruar nga të gjitha kushtet empirike, në të cilat janë të lidhur, pikërisht vetë kjo arsye të mos t'i paraqet në pastërtinë e tyre.

ANALITIKA E KONCEPTEVE

Pjesa e parë kryesore

Parimi i zbulimit të të gjitha koncepteve të arsyes

Kur të hyjë në lojë një fuqi e të njohurit dhe kështu kësaj i bëhet e mundshme të veprojë, atëherë, në bazë të disa shkaseve (*nach den mancherlei Anlässen*) shfaqen koncepte të ndryshme, sipas të cilave kjo fuqi e të njohurit bëhet e njohur dhe te cilat mund të grumbullohen në një listë pak a shumë të plotë në vartësi nga fakti se a ka qenë ndërmarrë një vrojtim pak më i gjatë i këtyre koncepteve apo një vrojtim me një vëmendje më të madhe. Se ku do të përfundojë ky shqyrtim, kjo kurrë nuk mund të përcaktohet me siguri në bazë të kësaj, si të thuash, metode mekanike. Po kështu, konceptet që zbulohen rastësisht nuk tregohen në kurrfarë rendi dhe uniteti sistematik, por të bashkuar vetëm sipas ngjashmërisë dhe madhësisë së përmbajtjes së tyre, duke filluar nga më të thjeshtit deri te më të ndërlikuarit, vihen në radhë, të cilët janë gjithfarë tjetër, por jo sistematikë, ani pse, në një mënyrë gjithnjë e bëhen metodikë.

Filozofia transcendentale ka atë përparësi, por edhe obligim t'i zbulojë konceptet në bazë të një parimi dhe këtë për arsye se këto nga arsyeja, si unitet absolut, dalin të kulluar e të papërzirë, dhe, prandaj, patjetër duhet të jenë të lidhur ndërvete sipas ndonjë koncepti apo ideje. Lidhja e këtillë ofron një rregull, sipas të cilit a priori mund t'i përcaktohet vendi secilit koncept të kulluar të arsyes dhe kompletësinë për të gjitha ata tok; sepse, e tërë kjo do të kishte qenë arbitrare ose e rastësishme.

PËR PARIMIN TRANSCENDENTAL TË ZBULIMIT TË TË GJITHA KONCEPTEVE TË KULLUARA TË ARSYES

Kaptina e parë

Për përdorimin logjik të arsyes në përgjithësi

Më parë arsyeja është përkufizuar vetëm në mënyrë negative: si një aftësi e njohjes, e cila nuk është ndijore. Mirëpo, pa shqisësi ne nuk mund të marrim pjesë në asnjë lloj të të perceptuarit. Por, përveç të perceptuarit nuk ekziston mënyrë tjetër e njohjes, përveçse me anë të koncepteve. Prandaj, njohja e çdo arsyeje, së paku e arsyes njerëzore, është njohje me anë të koncepteve, jo intuitive, por diskursive. Të gjitha perceptimet mbështeten në afiksione, kurse konceptet në funksione. Me funksion unë kuptoj unitetin e veprimit, i cili përfytyrimet e ndryshme i vë nën një përfytyrim të përbashkët. Pra, konceptet mbështeten në spontanitetin e mendimit sikundër që perceptimet ndijore mbështeten në receptivitetin e mbresave (*auf der Rezeptiviät der Eindrücke*). Arsyeja mund t'i përdorë këto koncepte vetëm e vetëm me qëllim që me anë të tyre të gjykojë. Meqenëse përveç perceptimit asnjë përfytyrim tjetër nuk mund të ketë ndonjë relacion të drejtpërdrejtë me objektin, del se një koncept kurrë nuk mund të ketë një raport të drejtpërdrejtë me objektin, por me ndonjë përfytyrim tjetër për të (qoftë ai perceptim apo, përsëri, koncept). Gjykimi, pra, është njohje e tërthortë e ndonjë objekti, domethënë përfytyrimi i përfytyrimit të tij. Në çdo gjykim ekziston një koncept që vlen për shumë përfytyrime e ndër këto shumë përfytyrime përsëri përfshijnë edhe një përfytyrim të dhënë, i cili ka të bëjë drejtpërdrejt me objektin. Kështu, për shembull, gjykimi: *të gjithë trupat janë të ndashëm* ka të bëjë me koncepte të tjera të ndryshme; ndër këto, veçanërisht ka të bëjë me konceptin trup, kurse ky, përsëri, me disa dukuri[1] të cilat na janë të dhëna. Pra, këto objekte përfytyrohen në mënyrë të tërthortë me anë të konceptit ndashmëri. Prandaj, të gjitha gjykimet janë funksione të unitetit ndërmjet përfytyrimeve tona pasi që, me qëllim të njohjes së objektit në vend të një përfytyrimi të drejtpërdrejtë përdoret ndonjë përfytyrim më i lartë, i cili në vete përfshin atë dhe shumë të tjerë, dhe, në këtë mënyrë, shumë njohje të mundshme bashkohen në një njohje. Por, ne të gjitha veprimet e arsyes mund t'i reduktojmë në gjykime kështu që arsyeja përgjithësisht mund të përfytyrohet si ***fuqi e të gjykuarit*** (*so das der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann*), sepse, sipas asaj që është thënë më parë, arsyeja është fuqia e të menduarit (*ein Vermögen zu denken*). Të mendosh do të thotë të njohësh me anë të koncepteve. Në anën tjetër, konceptet si predikate gjykimesh të mundshme kanë të bëjnë me cilindo përfytyrim të ndonjë objekti, i cili *ende* nuk është përcaktuar. Kështu koncepti trupat domethënë diçka, për shembull një

[1] Në kopjen e tij të dorës Kanti fjalën "dukuri" e ka zëvendësuar me fjalën "perceptim" (*Nachträge XXXVI*).

metal, që mund të njihet me anë të këtij koncepti. Ai, pra, është koncept vetëm ngase në të gjenden përfytyrimet të tjera, me ndërmjetësimin e të cilëve mund të ketë të bëjë me objektet. Ai, pra, është predikat i një gjykimi të domosdoshëm, për shembull: çdo metal është trup. Pra, të gjitha funksionet e arsyes mund të gjenden së bashku nëse do të mund të përfytyrohen plotësisht funksionet e unitetit në gjykime. Se kjo mund të bëhet më mirë do të tregojë kaptina në vijim.

PARIMI I ZBULIMIT TË TË GJITHA KONCEPTEVE TË KULLUARA TË ARSYES

Kaptina e dytë

§ 9[1]

Për funksionin logjik të arsyes në gjykime

Nëse abstraktojmë nga e tërë përmbajtja e një gjykimi në përgjithësi dhe e sodisim vetëm formën e kulluar të arsyes në të, atëherë do të konstatojmë se funksionet e të menduarit në gjykim mund të subordinohen në katër tituj, nga të cilët çdonjëri përfshin në vete tre çaste. Këta mund të paraqiten me të drejtë në këtë tabelë:

1.
Kuantiteti i gjykimeve:

i përgjithshëm
i veçantë
i përveçëm

2.
Kualiteti
pohues
mohues
e pakufishme

3.
Relacioni
kategorik
hipotetik
disjunktiv

4.
Modaliteti
problematik
asertorik
apodiktik

[1] Shenja "§ 9" nuk ekziston në botimin e parë të vitit 1781.

Meqenëse kjo ndarje duket se dallon nga teknika e rëndomtë e logjicistëve në disa pjesë, ç'është e vërteta, jothelbësore e për ta penguar çdo keqkuptim, nuk do të jenë të panevojshme këto vërejtje:

1) Logjicistët thonë me të drejtë se me rastin e përdorimit të gjykimeve në përfundimet e mendjes me gjykimet e përveçme mund të veprohet sikur ato të ishin të përgjithshme, sepse pikërisht për arsye se ato nuk kanë kurrfarë vëllimi, predikateti i tyre nuk mund të ketë të bëjë vetëm me diçka nga ajo që gjendet në konceptin e subjektit, kurse me pjesët e tjera jo. Pra, ai vlen për koncepte pa përjashtim sikur të ishte fjala për koncept të përgjithshëm, i cili ka vëllim dhe mbi tërë domethënien e të cilit do të vlente predikati. Përkundrazi, nëse e krahasojmë një gjykim të përveçëm me një tjetër të përgjithshëm vetëm si njohje dhe vetëm nga aspekti sasior, atëherë ky me gjykimin e përgjithshëm ka një raport çfarë ka njëshi ndaj pakufishmërisë dhe, prandaj, njëri nga tjetri dallojnë në mënyrë thelbësore. Pra, kur unë e vlërsoj një gjykim të përveçëm (*judicium singulare*) jo vetëm sipas vlerës së tij të brendshme, por si njohje në përgjithësi dhe sipas madhësisë që i takon në krahasim me njohjet e tjera, atëherë ai gjithsesi dallon nga gjykimet e përgjithshme (*judicia communia*) dhe, prandaj, në një tabelë të plotë të çasteve të mendimit në përgjithësi ai e meriton një vend të posaçëm (megjithëse, ç'është e vërteta, jo në një logjikë, e cila kufizohet thjesht në përdorimin e gjykimeve të kundruara në marrëdhëniet e tyre të ndërsjella).

2) Në logjikën transcendentale duhet dalluar, gjithashtu, edhe gjykimet *e pakufishme* dhe ato *pohuese* ani pse në logjikën e përgjithshme ato me të drejtë trajtohen si gjykime pohuese dhe nuk përbëjnë ndonjë anëtar të veçantë të ndarjes, sepse logjika e përgjithshme abstrakton nga çdo përmbajtje e predikatit (ani pse ai është mohues) dhe kujdeset vetëm se a i atribuohet ai subjektit apo i vëhet kundër tij. Mirëpo, logjika transcendentale e kundron gjykimin edhe nga aspekti i vlerës apo i përmbajtjes së këtij pohimi logjik nëpërmes të një predikati të kulluar negativ dhe kujdeset se çfarë dobie sjell ky pohim në pikëpamje të njohjes së gjithmbarshme. Sikur për shpirtin të kisha thënë: shpirti është i pavdekshëm, atëherë unë, me anë të një gjykimi negativ, së paku do ta kisha penguar një lajthim. Mirëpo, me propozicionin: shpirti është jo-i-vdekshëm, unë, nga aspekti i formës logjike, kam pohuar pasi që shpirtin e kam vendosur në një vëllim të pakufishëm të qenieve, të cilat nuk vdesin. Por, meqenëse ajo që është e vdekshme ngërthen një pjesë të vëllimit të qenieve të mundshme, kurse ajo që nuk është e vdekshme ngërthen pjesën tjetër të tij, atëherë me gjykimin tim nuk është thënë gjë tjetër pos se shpirti është njëra nga shumësia e pakufishme e gjësendeve, të cilat mbeten edhe pasi që të jetë hequr e tërë ajo që është e vdekshme. Mirëpo, në këtë mënyrë, sfera e pakufishme e tërë asaj që është e mundshme kufizohet vetëm e vetëm aq sepse nga ajo hiqet e vdekshmja, kurse shpirti vendoset në hapësirën e mbetur të vëllimit të saj[1]. Megjithëkëtë heqje, prapëseprapë, kjo hapësirë mbetet ende e pakufishme dhe do të mund[2] të hiqen edhe shumë pjesë të tjera të saj ani pse, në këtë mënyrë, koncepti i shpirtit aspak të mos rritet e as të mos përcaktohet në mënyrë pozitive. Pra, këto gjykime të

[1] Në botimin B thuhet: "vëllimi i hapësirës së saj" (*Umfang ihrres Raumes*).

[2] *Hartenshtajn-i* e vuri fjalen "do të mund" në vend të asaj "mund të".

pakufishme në pikëpamje të vëllimit logjik janë vërtet kufizues vetëm për përmbajtjen e njohjes në përgjithësi dhe, prandaj, nëpërmes të tyre mund të kalohet në tabelën transcendentale të të gjitha çasteve të të menduarit në gjykime, sepse funksioni, të cilin arsyeja e kryen në to, ndoshta, mund të jetë i rëndësishëm në fushën e njohjes së kulluar a priori.

3) Të gjitha marrëdhëniet e mendimit në gjykim janë: a) marrëdhëniet e predikatit me subjektin, b) marrëdhënia e arsyes me rrjedhojën (*des Grundes zur Folge*), c) në një të ndarë: marrëdhëniet e njërit ndaj tjetrit të të gjithë anëtarëve të ndarjes. Në llojin e parë të gjykimeve ekzistojnë dy koncepte, në llojin e dytë dy gjykime, në llojin e tretë ekzistojnë më shumë gjykime të kundruara në marrëdhënien e tyre të ndërsjellë. Në propozicionin hipotetik: nëse ekziston drejtësia e përsosur, atëherë ai që me këmbulje është i keq dënohet. Këtu nuk merret vendimi nëse këto dy propozicione janë të vërteta më vete. Në këtë gjykim merret me mend vetem rrjedhoja. Më në fund, gjykimi disjunktiv përmban marrëdhënien e ndërsjellë ndërmjet dy apo më shumë propozicioneve, por jo marrëdhënien e suksesionit, por marrëdhënien e kundërtisë logjike nëse sfera e njërit propozicion përjashton sferën e propozicionit tjetër; mirëpo, gjykimi disjunktiv përmban njëkohësisht edhe marrëdhënien e bashkësisë nëse këto propozicione së bashku mbushin sferën e tërë njohjes, për të cilën është fjala (*aber doch zugleich der Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis aufüllen*); ai, pra, përmban marrëdhënien e pjesëve të sferës së një njohjeje pasi që sfera e çdo pjese është pjesë plotësuese e sferës së pjesës tjetër deri te tërësia e njohjes së ndarë. Për shembull, nëse unë them: bota ekziston ose në bazë të rastësisë së verbër ose në bazë të domosdosë së brendshme ose për arsye të ndonjë shkaku të jashtëm, atëherë secili nga këto propozicione zë një pjesë të sferës së njohjes së mundshme për qenien e një bote në përgjithësi, kurse të gjitha këto së bashku tërë sferën. Të përjashtosh njohjen në njërën nga këto sfera do të thotë të vëshë atë në njërën nga të tjerat dhe anasjelltas, të vëshë një sferë do të thotë të përjashtosh atë nga sferat e tjera. Pra, në një gjykim disjunktiv ekziston njëfarë bashkësie e njohjeve, të cilat ndërvete përjashtohen në mënyrë të ndërsjellë, por, megjithëkëtë, përcaktojnë njohjen e njëmendtë në ***tërësi***, sepse të marra së bashku përbëjne tërë përmbajtjen e një njohjeje të vetme të dhënë. Kjo është e tërë ajo që ma merr mendja se është e domosdoshme të thuhet për arsye të asaj që do të pasojë.

4) Modaliteti i gjykimeve është një funksion kryekëput i veçantë i tyre, i cili cilësohet me faktin se asgjë nuk i shton përmbajtjes së gjykimit (sepse përveç sasisë, cilësisë dhe marrëdhënies nuk ekziston gjë tjetër që do të përbënte përmbajtja e gjykimit), por ka të bëjë vetëm me vlerën e këpujës për të menduarit në përgjithësi. Gjykimet janë *problematike* nëse në to pohimi apo mohimi konsiderohen vetëm si *të mundshme* (arbitrarë); *asertorike* janë ato gjykime, në të cilat pohimi apo mohimi konsiderohet *i njëmendtë* (i vërtetë); *apodiktike* janë ato gjykime, në të cilat pohimi apo mohimi konsiderohet si *i domosdoshëm*[1].

[1] Thua se të menduarit është në rastin e parë funksion i *arsyes*, në rastin e dytë *fuqia e të gjykuarit*, kurse në rastin e tretë funksion *i mendjes*. Një vërejtje, e cila do të shpjegohet në vijim.

Kështu, dy gjykime, marrëdhëniet e të cilave e përbëjnë gjykimin hipotetik (*antecedens* dhe *cosequens*), gjithashtu gjykimet, në marrëdhëniet e ndërsjella të të cilave konsiston gjykimi disjunktiv (anëtarët e ndarjes) janë të gjithë së bashku problematikë. Në shembullin e sipërm: ekziston drejtësia e përsosur nuk thuhet gjë në mënyrë asertorike, por vetëm merret me mend si një gjykim arbitrar, të cilin ndokush mund ta pranojë; vetëm rrjedhoja është asertorike. Nga këtu del se gjykimet e këtilla mund të jenë edhe të rreme, por, megjithëkëtë, nëse merren në mënyrë problematike mund të jenë edhe kushte të njohjes së të vërtetës. Kështu gjykimi: *bota ekziston në bazë të rastësisë së verbër (die welt ist durch blinden Zufall da)*, në gjykimin disjunktiv ka një domethënie problematike dhe, prandaj, ndokush atë mund ta aprovojë aty për aty dhe shërben për të zbuluar gjykimin e vërtetë (siç është shënjimi i rrugës së rreme nga të gjitha rrugët nëpër të cilat mund të shkohet). Pra, gjykimi problematik është ai që shpreh vetëm mundësinë (e cila nuk është objektive), domethënë zgjedhjen e lirë lidhur me pranimin e propozicionit të tillë, një aprovim i kulluar arbitrar i tij në arsye. Gjykimi asertorik shpreh njëmendësinë logjike apo të vërtetën, siç është, për shembull *antecedens-i* i një përfundimi hipotetik i mendjes në propozicionin e sipërm problematik, ndërkaq në të poshtmin asertorik dhe tregon se propozicioni tashmë është i lidhur me arsyen sipas ligjeve të saj. Në propozicionin apodiktik merret me mend propozicioni asertorik si i përcaktuar me anë të këtyre ligjeve të vetë arsyes, dhe, për këtë arsye, si propozicion që pohon a priori; në këtë mënyrë propozicioni apodiktik shpreh domosdoshmërinë logjike. Prandaj, meqenëse këtu çdo gjë i bashkëngjitet arsyes shkallëshkallësisht, kështu që për diçka gjykohet së pari në mënyrë problematike, pastaj aprovohet edhe në mënyrë asertorike si e vërtetë, më në fund si diçka e lidhur në mënyrë të pashkoqitshme për arsyen pikërisht si pohim që paraqitet si i domosdoshëm dhe që të tri këto funksione të modalitetit mund të quhen tre çaste të të menduarit në përgjithësi.

PËR PARIMIN E ZBULIMIT TË TË GJITHA KONCEPTEVE TË ARSYES TË KULLUARA

Kaptina e tretë

§10[1]

Për konceptet e arsyes të kulluara ose mbi kategoritë

Logjika e përgjithshme abstrakton, siç është thënë disa herë deri më tash, nga e tërë përmbajtja e njohjes dhe pret që përfytyrimet t'i jepen nga cilado anë me qëllim që këto së pari t'i shndërrojë në koncepte, gjë që këtë e bën me anë të analizës. Ndërkaq, logjika transcendentale para vetes ka një laryshi të shqisësisë

[1] Shënimi i disa kaptinave është bërë vetëm në botimin e parë.

a priori, për të cilën e bën me dije estetika transcendentale për t'i dhënë materialin e nevojshëm për konceptet e kulluara të arsyes, pa të cilin këto do të kishin qenë pa asnjë përmbajtje, domethënë do të kishin qenë plotësisht të zbrazëta.[1] Pra, hapësira dhe koha ngërthejnë laryshi të perceptimeve të kulluara a priori, por, megjithëkëtë, bëjnë pjesë në kushtet e receptivitetit të vetëdijës sonë (*unseres Gemüts*), vetëm e vetëm në bazë të së cilës ajo mund t'i pranojë përfytyrimet për objektet; ato, pra, prore duhet ta afiktojnë atë. Por spontaniteti i mendimit tonë kërkon që kjo laryshi të kalojë, në ndonjë mënyrë, së pari në të përveçmen, pastaj të mblidhet e të lidhet në mënyrë që të formohet ndonjë njohje. Këtë operacion e quaj sintezë.

Me sintezë në kuptimin më të gjerë të fjalës unë kuptoj aktin, me të cilin përfytyrimet i shtohen njëri-tjetrit dhe me të cilin kjo laryshi e tyre kuptohet në një njohje. Një sintezë e këtillë është e ***kulluar*** nëse kjo laryshi nuk është e dhënë në mënyrë empirike, por a priori (si laryshi në hapësirë dhe në kohë). Përfytyrimet duhet doemos të jenë të dhëna para çdo analize të tyre dhe, *sa i përket përmbajtjes së tyre*, kurrfarë koncepte nuk mund të bëhen analizë. Por sinteza e të llojllojshmës (qoftë e dhënë në mënyrë empirike apo a priori) sjell së pari një njohje, e cila, në fillim, vërtet mund të jetë ende e papërpunuar dhe e paqartë, dhe, për këtë arsye, të ketë nevojë për analizë; megjithëkëtë, pikërisht sinteza është ajo që i tubon elementet në njohje dhe i bashkon në njëfarë përmbajtje; së këndejmi, kur duam të gjykojmë për zanafillën e parë të njohjes sonë së pari kujdes duhet t'i kushtojmë asaj.

Përgjithësisht sinteza është, siç do të shohim më vonë, një veprim i kulluar i fantazisë, veprim i një funksioni të verbër, por të domosdoshëm të shpirtit,[2] funksion, pa të cilin nuk do të kishim kurrfarë njohjeje dhe për të cilin shumë rrallë jemi të vetëdijshëm. Reduktimi i kësaj sinteze *në koncepte* është një funksion që i takon arsyes dhe vetëm me anë të tij arsyeja na siguron njohjen në kuptimin e mirëfilltë të fjalës.

Sinteza e kulluar e *paraqitur* në një *mënyrë të përgjithshme* jep konceptin e kulluar të arsyes. Mirëpo, me tjetër sintezë të kulluar unë kuptoj atë sintezë, e cila mbështetet në ndonjë parim të unitetit sintetik a priori: kështu numërimi ynë (gjë që vërehen veçanërisht te numrat më të mëdhenj) është një *sintezë ndaj koncepteve*, sepse vërehet sipas një parimi të përbashkët të unitetit, për shembull sipas sistemit dekad). Pra, nën këtë koncept uniteti i sitnezës së llojllojshmërisë është i domosdoshëm.

Përfytyrimet e ndryshme subordinohen nën një koncept me anë të analizës (punë kjo, me të cilën merret logjika e përgjithshme). Ndërkaq, logjika transcendentale bën me dije se si shndërrohen në koncepte, jo përfytyrimet, por *sinteza e kulluar* e tyre. Më e para që doemos duhet të na jetë e dhënë për aryse të njohjes

[1] Në origjinalin e *Kritikes së mendjes së kulluar* thuhet: "pa të cilin ajo do të kishte qenë e zbrazët". Mirëpo, Le Clair e korigjoi këtë dhe e formuloi ashtu si është tash: "pa të cilin këto do të kishin qenë pa asnjë përmbajtje, plotësisht të zbrazëta" gjë që tekstin e bën më kuptimplotë.

[2] Në kopien e tij të dorës në vend të fjalës "të shpirtit", Kanti shënon fjalën "të arsyes" (eines Funktion des Verstandes. Shih: Kant: Nachträge XLI).

së të gjitha gjësendeve a priori është *llojllojshmëria* e të perceptuarit të kulluar; e dyta është sinteza e kësaj llojllojshmërie me anë të fantazisë, por kjo nuk jep kurrfarë njohjeje. Më në fund, konceptet, të cilat i japin unitet kësaj sinteze dhe të cilat konsistojnë vetëm e vetëm në përfytyrimin e këtij uniteti të domosdoshëm sintetik, përbëjnë gjënë e tretë, e cila është e domosdoshme për njohjen e një objekti të dhënë dhe që mbështeten në arsyen.

Po ai funksion, i cili përfytyrimeve të ndryshme në një gjykim u jep unitetin, sitezës së thjeshtë të përfytyrimeve të ndryshme në një perceptim u jep unitetin, i cili, thënë në përgjithësi, quhet koncept i kulluar i arsyes. Pra, po ajo arsye dhe me anë të po atyre veprimeve, me anë të cilave, duke e përdorur unitetin analitik, në koncepte prodhon formën logjike të një gjykimi, kurse, duke e përdorur unitetin sintetik të llojllojshmrisë, në të perceptuarit në përgjithësi fut po ashtu, një përmbajtje transcendentale, për ç'arsye ato quhen koncepte të kulluara të arsyes, koncepte këto, të cilat kanë të bëjnë a priori me objektet që logjika e përgjithshme nuk mund ta bëjë.

Në këtë mënyrë sajohen po aq koncepte të kulluara të arsyes, të cilat kanë të bëjnë a priori me objektet e të perceptuarit në përgjithësi sa kishte në tabelën e mëparshme funksione logjike në të gjitha gjykimet e mundshme, sepse këto funksione e shterojnë plotësisht arsyen dhe, në këtë mënyrë, masin plotësisht fuqinë e saj. Ne, këto koncepte, sipas shembullit të Aristotelit, do t'i quajmë ***kategori***, pasi që, fillimisht, qëllimi ynë është i njëti me qëllimin e tij, ani pse, gjatë përpjekjeve dhe sipas mënyrës së punës sonë për ta arritur këtë qëllim, ne jemi larguar mjaft nga Aristoteli.

Tabela e kategorive

1. Kuantiteti
njëshmëria
shumësia
gjithmbarshmëria

2. ***Kualiteti:***
realiteti
negacioni
limitacioni

3. Relacioni:
inherenca dhe *substanca*
(substanca *et accidens*)
kauzaliteti dhe *dependenca*
(*shkaku dhe rrjedhimi*)
bashkësia (veprimi i ndërsjellë
midis vepruesit dhe pësuesit)

4. Modaliteti:
mundësia - pamundësia
qenia - joqenia
domosdoshmëria – rastësia

Kjo është lista e të gjitha koncepteve të kulluara elementare të sintezës, të cilat arsyeja i ngërthen në vete a priori dhe vetëm e vetëm për arsye të të cilave ajo quhet arsye e kulluar, ngase vetëm me anë të tyre kjo mund të kuptojë ndonjë gjë në llojllojshmërinë e perceptimeve, domethënë ta marrë me mend një objekt të të perceptuarit. Kjo ndarje ka zënë fill në mënyrë sistematike në mbështetje të një parimi të përbashkët, përkatësisht fuqisë së të gjykuarit (*Vermögen zu urteilen*) (e cila është identike me fuqinë e të menduarit (*Vermögen zu denken*) e jo në mënyrë rapsodike në mbështetje të gjurmimit të koncepteve të kulluara, gjurmim ky që është ndërmarrë duke u mbështetur në fatin e mirë (*auf gut Glück unternommenen*); në këtë rast njeriu nuk mund të jetë kurrë i sigurt nëse lista e koncepteve të gjetur është e plotë, sepse këto koncepte arrihen me anë të induksionit, duke mos menduar me këtë rast se në këtë mënyrë kurrë nuk mund të shihet përse pikërisht këto koncepte gjenden në arsyen e kulluar e jo në disa të tjerë. Qëllimi i Aristotelit që t'i gjejë këto koncepte themelore ka qenë i denjë për një njeri mendjemprehtë çfarë ka qenë ai. Por, meqenëse Aristoteli nuk veproi sipas ndonjë parimi, ai këto koncepte themelore i mblodhi ashtu si kishte hasur në to dhe, kështu, së pari i gjet dhjetë koncepte të tilla dhe këto i quajti ***kategori*** (predikamente). Më vonë, ai kishte besuar se i ka gjetur edhe pesë të tjera dhe këto ua bashkoi kategorive me emrin postpredikamente. Megjithëkëtë, tabela e tij mbet edhe më tutje e mangët. Përveç kësaj, në tabelën e tij gjenden edhe disa moduse të shqisësisë së kulluar (*quando, ubi, situs*, gjithashtu (*prius, simul*) dhe një modus empirik (*motus*), të cilët asessi nuk hyjnë në këtë regjistër kryesor të arsyes; këtu edhe disa koncepte të derivuar janë numëruar si koncepte themelore (*actio, pasio*), kurse, në anën tjetër, fare nuk figurojnë disa koncepte, të cilat vërtet janë themelore.

Për arsye të këtyre koncepteve të fundit duhet vërejtur edhe diçka: si *koncepte themelore* të arsyes së kulluar, kategoritë kanë edhe *koncepte* të tjera *të derivuara*, të cilat janë po kështu të kulluara dhe të cilat në një sistem të plotë të filozofisë transcendentale kurrsesi nuk mund të kapërcehen; mirëpo, brenda një përpjekjeje të kulluar kritike unë mund të kënaqem me aq që t'i zë ngojë.

Le të më lejohet që këto koncepte të kulluara, por të derivuara, t'i quaj predikabilie të arsyes së kulluar (kundruall predikamenteve). Pasi të jenë gjetur konceptet e para themelore dhe primitive, atëherë lehtë mund të shtohen konceptet e derivuara dhe subalterne, dhe të vizatohet plotësisht trungu gjenealogjik i arsyes së kulluar. Mirëpo, meqenëse mua këtu nuk më intereson plotësia e sistemit, por plotësia e parimeve për një sistem, atëherë këtë plotësim po e la për ndonjë rast tjetër. Ky qëllim mund të realizohet bukur mirë nëse merren në duar librat shkollorë të ontologjisë dhe, për shembull, kategorisë së shkakësisë i subalternohen predikatet e forcës, të veprimit, të pësimit; kategorisë së bashkësisë predikabilet e së tanishmes, të rezistencës; predikamenteve të modalitetit predikabilet e sajimit, të prajtjes, të ndryshimit etj. Kategoritë që janë të lidhura me moduset e shqisësisë së kulluar ose që janë të lidhura ndërvete japin një shumësi të madhe konceptesh të derivuara a priori; t'i vënerosh këto e, mundësisht, t'i shënjosh plotësisht, do të ishte një punë e dobishme, jo e pakëndshme, por punë që këtu bën të lihet anash.

Në këtë shqyrtim unë po heqi dorë me qëllim nga përkufizimi i këtyre kategorive megjithëse do të doja me ëndje t'i kisha këto përkufizime. Gjatë ekspozimit të mëtejmë unë do t'i analizoj këto koncepte deri në atë shkallë, e cila do të jetë e mjaftueshme për metodologjinë, për të cilën e kam fjalën. Në një sistem të arsyes së kulluar, këto përkufizime me të drejtë do të kërkoheshin nga unë: mirëpo, këtu ato vetëm do ta kishin mjegulluar pamjen e pikës kryesore të gjurmimit pasi që do të shkaktonin dyshim dhe vërejtje, të cilat me të vërtetë mund të lihen për ndonjë punë tjetër e, megjithëkëtë, të mos cungohet qëllimi kryesor. Nga ajo pak që është thënë këtu del qartë se është jo vetëm i mundshëm, por edhe lehtë të realizohet një fjalor i plotë i këtyre koncepteve më të gjitha shpjegimet e nevojshme. Raftat janë; nevojiten vetëm ata të mbushen dhe në një topikë sistematike, si në këtë të tanishmen, nuk është vështirë të njohësh atë vend, i cili pikërisht i takon secilit koncept dhe lehtë mund të vënerohet vendi që ende është i zbrazët.

§ 11[1]

Në këtë tabelë kategorish mund të lidhen observime interesante, të cilat do të kenë pasoja me rëndësi për formën shkencore të të gjitha njohjeve të mendjes. Se kjo tabelë, në pjesën teorike të filozofisë, është jashtëzakonisht e dobishme, për më tepër, e domosdoshme për *ta skicuar planin e plotë të një shkence* nëse kjo mbështetet në konceptet a priori, dhe për ta ndarë këtë shkencë në mënyrë matematike[2] *sipas parimeve të caktuara* është e qartë edhe nga fakti se kjo tabelë ngërthen plotësisht të gjitha konceptet elementare të arsyes, madje, për më tepër, edhe formën e sistemit të tyre në arsyen e njeriut dhe, në këtë mënyrë, vë në pah të gjitha momentet e një shkence spekulative, kah e cila synohet, madje edhe rendin e tyre, siç kam treguar në një vend tjetër[3]. Qe disa nga këto vërejtje:

Vërejtja e parë është se kjo tabelë, e cila përmban katër klasë konceptesh të arsyes mund të ndahet, para së gjithash, në dy kaptina, nga të cilat e para ka të bejë me objektet e të perceptuarit (si të atij të kulluar, ashtu edhe atij empirik), kurse e dyta me ekzistenën e këtyre objekteve (qoftë në raport të disave ndaj të tjerëve, qoftë në raport ndaj arsyes).

Klasën e parë të koncepteve unë do ta quaja kategori *matematike*, kurse klasën e dytë *dinamike*. Siç shihet, kasa e parë nuk ka kurrfarë korelatesh; këto gjenden vetëm në klasën e dytë. Ky dallim doemos duhet ta ketë shkakun e tij në natyrën e arsyes.

Vërejtja e dytë. Çdokund në çdo klasë numri i kategorive është i njëjtë, përkatësisht tre, numër ky, për të cilin, gjithashtu, duhet menduar, sepse çdo ndarje a priori me anë të koncepteve zatën duhet të jetë dihotomi. Së bashku me këtë

[1] Ky paragraf, sikurse edhe paragrafi i ardhshëm "§ 12" nuk figurojnë në botimin e parë të vitit 1781.

[2] *Hans Faihinger* mendon se në vend të fjalës "matematike" duhet të jetë fjala "sistematike"

[3] *Metaphysisch Anfangsgründe der Naturwissenschaft.*

paraqitet edhe fakti se gjithkund kategoria e tretë e një klase arrihet me bashkimin e kategorisë së dytë e të parë po të kësaj klase.

Kështu, *gjithmbarshmëria* (totaliteti) nuk është tjetër, pos shumësia e kundruar si njëshmëri, *kufizimi* nuk është asgjë tjetër, pos realiteti i lidhur me negacionin; *bashkësia* është shkakësia e një substance që është përcaktuar me anë të një substance tjetër, të cilën ajo e përcakton përsëri; më në fund, *domosdoshmëria* nuk është asgjë tjetër, pos ekzistenca që është e dhënë me anë të vetë mundësisë. Por, të mos i shkojë mendja ndokujt se, për këtë arsye, kategoria e tretë është një koncept i derivuar i arsyes së kulluar e jo një koncept i saj elementar, sepse bashkimi i kategorisë së parë me atë të dytën, me anë të të cilit formohet koncepti i tretë, kërkon një actus të posaçëm të arsyes, i cili nuk është identik me atë akt, i cili bëhet te koncepti i parë dhe i dytë. Kështu, koncepti i një *numri* (i cili bën pjesë në kategorinë e totalitetit) nuk është gjithmonë i mundshëm atje ku janë të dhënë konceptet e shumësisë dhe të njëshmërisë (për shembull, në konceptin e të pakufishmes), as nga bashkimi i konceptit të *shkakut* me konceptin e *substancës* nuk mund të kuptohet menjëherë *ndikimi*, domethënë si është e mundshme që një substancë të bëhet shkak i diçkahit në një substancë tjetër. Nga këtu është e qartë se për këtë është i nevojshëm një *actus* i posaçëm i arsyes; kështu qëndron çështja edhe me të tjerat.

Vërejtja e tretë. Te një kategori e vetme, përkatësisht te kategoria e bashkësisë, e cila gjendet nën titullin e tretë, nuk vërehej aq sikur te të tjerat përputhshmëria e saj me formën e gjykimit disjunktiv, së cilës i përgjigjet në tabelën e funksioneve logjike.

Me qëllim që të bindemi në këtë përputhshmëri patjetër duhet të vërehet: se në të gjitha gjykimet disjunktive sfera (shumësia e tërë asaj që gjendet nën të) paraqitet si një tërësi e ndarë në pjesë (koncepte të subordinuara) dhe meqenëse nuk mund të gjendet njëra nën tjetrën, atëherë ato merren me mend në marrëdhëniet e tyre të ndërsjella si të *koordinuara* e jo si të *subordinuara* kështu që ato nuk përcaktohen *njëanshëm* si në ndonjë varg, por *reciprokisht* si në ndonjë *agregat* (kur një anëtar i ndarjes jipet, atëherë të gjithë anëtarët e tjerë përjashtohen edhe anasjelltas).

Një lidhje e ngjashme merret me mend në një tërësi gjësendesh, në të cilën një gjësend, si pasojë, nuk i nënshtrohet tjetrit si shkak i ekzistencës së tij, por bashkërregullohen si shkaqe të ndërsjella të percaktimeve të veta (për shembull, në një trup pjesët e tilla reciprokisht tërhiqen dhe refuzohen); ky është një lloj krejtësisht tjetër i lidhjes, i cili dallon krejtësisht nga ai lloj, i cili gjendet në një lidhje të kulluar ndërmjet shkakut e rrjedhojës (*so im blossen Verhältnis der Ursache zur wirkung (des Grundes zur Folge))*, në të cilën rrjedhoja nuk e përcakton arsyen dhe, prandaj, me të nuk e përbën një tërësi (sikundër krijuesi i botës me botën). Sikurse që arsyeja paraqet sferën e një koncepti të ndarë, ajo vepron po ashtu, kur e merr me mend një gjësend si të ndashëm; dhe sikunderë që në rastin e parë anëtarët e ndarjes përjashtohen në mënyrë të ndërsjellë e megjithëkëtë, prapëseprapë janë të lidhur me një sferë, po ashtu në rastin e dytë ajo paraqet pjesët si të pavarura njëra nga tjetra në ekzistencën e tyre (si substanca) e prapëseprapë të bashkuara në një tërësi.

§ 12

Por ne filozofinë transcendentale të të vjetërve ekziston edhe një kaptinë; ajo përmban koncepte të kulluara të arsyes, të cilat megjithëse nuk llogariten në kategori, prapëseprapë, sipas të vjetërve, vlejnë për objektet si koncepte a priori. Në këtë rast, këto do ta rritnin numrin e kategorive, por kjo nuk guxon të ndodhë. Këto koncepte i shpreh ai propozicioni, i cili ka qenë aq i famshëm në mesin e skolastikëve: *quodlibet ens et unum, verum, bonum*. Megjithëse përdorimi i këtij parimi është treguar mjaft i mjerueshëm në përfundime (jepnin vetëm propozicione të kulluara tautologjike) kështu që edhe kohët e fundit është shtruar në metafizikë, por, si të thuash, vetëm për arsye të respektit, prapëseprapë një mendim që ka qëndruar aq kohë meriton, sado që duket i zbrazët, të gjurmohet në zanafillën e tij dhe ai jep të drejtë të supozohet se bazën e vet e ka në ndonjë rregull të arsyes, bazë kjo që, siç ndodh bukur shpesh, është interpretuar mjaft keq. Këto predikate gjoja transcendentale *të gjësendeve* nuk janë asgjë tjetër veçse kërkesa logjike dhe kritike *të tërë njohjes së gjësendeve* në përgjithësi, të cilës këta si bazë ia vënë kategoritë e sasisë, domethënë *njëshmërinë, shumësinë* dhe *gjithmbarshmerinë*. Mirëpo, këto kategori, të cilat është dashur të merren pikërisht vetëm në kuptimin material si kushte të mundësisë së vetë gjësendeve, të vjetrit, në fakt, i përdorën vetëm e vetëm në kuptimin formal si kushte të domosdoshme logjike të tërë njohjes, por, megjithëkëtë, për arsye të pakujdesisë, këto kritere të të menduarit i bënë veti të vetë gjësendeve më vete. Në çdo njohje të një objekti ekziston njëshmëria e konceptit, e cila mund të quhet njëshmëri cilësore, nëse me këtë kuptohet vetëm njëshmeria e përfshirjes së llojllojshmërisë në njohje si për shembull uniteti i temës në një lojë teatrale, në të folur, në fabul. Pastaj, vjen *e vërteta* në raport ndaj rrjedhojave. Sa më shumë përfundime të vërteta nga një koncept i dhënë aq më shumë tipare të realitetit të tij objektiv. Kjo do të mund të quhej *shumësi cilësore* e tipareve, të cilat i takojnë një koncepti si parim i përbashkët (e të cilët nuk merren me mend në të si madhësi). Më në fund, si e tretë vjen *përsosmëria*, e cila konsiston në faktin se, anasjelltas, reduktohet në unitet të konceptit dhe plotësisht përputhet vetëm me të e më asnjë tjetër; kjo mund të quhet *plotësi cilësore* (totalitet). Nga kjo është e qartë se këtu këto kritere logjike të mundësisë së njohjes në përgjithësi i transformojnë[1] tri kategoritë e sasisë, në të cilat uniteti në sajimin e kuantumit duhet patjetër të supozohet si kryekreje i njëllojshëm vetëm e vetëm me qëllim që të lidhen e të bashkohen edhe njohjet e *llojeve të ndryshme* në një vetëdije me anë të cilësisë së një njohjeje si parim. Kështu, kriteri i mundësisë së një koncepti (jo i objektit të tij) është përkufizimi, në të cilin uniteti i konceptit, pastaj e vërteta e çdo gjëje që do të mund të nxirret drejtpërsëdrejti nga ai, më në fund, plotësia e asaj që është e derivuar nga ai, përbëjnë kushtet e domosdoshme për konstituimin e tërë konceptit; apo kështu: kriteri i një hipoteze

[1] *B. Erdman* këtë tekst e cilëson si të "pakonstruktueshëm" dhe e interpreton kështu: "In diesen logischen Kriterien der Möglichkeit ...sind die drei Kategorien... verwandelt, so dass sie nur in Absicht...durch die Qialität eines Erkenntnises als Prinzips bestimt sind".

qëndron në kuptueshmërinë e parimit eksplikativ, që supozohet ose në unitetin e tij (pa ndonjë hipotezë ndihmëse), në vërtetësinë e përfundimeve, të cilat derivohen nga ai (përputhshmëria e këtyre përfundimeve ndërvete dhe me përvojën), dhe, më në fund, në plotësinë e parimit eksplikativ në pikëpamje të përfundimeve të tij, të cilët bëjnë me dije vetëm për atë që është supozuar në hipotezën dhe që sërish e reprodukojnë në mënyrë analitike a posteriori atë që në mënyrë sintetike a priori është marrë me mend, duke u pajtuar në këtë. Prandaj, konceptet *uniteti, e vërteta* dhe *përsosmëria* nuk e plotësojnë tabelën transcendentale të koncepteve, thua se kjo ishte e mangët, por duke e lënë anash marrëdhënien e këtyre koncepteve me objektet, sjellja me to reduktohet në rregulla të përgjithshme logjike të përputhshmërisë së njohjes me vetveten.[1]

ANALITIKA TRANSCENDENTALE[2]

Pjesa e dytë kryesore

Për deduksionin e koncepteve të kulluara

Kaptina e parë

§ 13

Për parimet e një deduksioni transcendental në përgjithësi

Kur juristët bëjnë fjalë për të drejtat dhe keqpërdorimet në një procedurë juridike, ata bëjnë dallimin midis asaj që është e drejtë (*quid juris*) dhe asaj që ka të bëjë me vetë faktin (*quid fakti*), dhe, duke kërkuar prova për secilën nga këto dy çështje, deduksion quajnë atë provë, e cila duhet ta provojë të drejtën ose arsyeshmërinë apo mbështetjen juridike të kërkesës. Në përdorim një shumësi të koncepteve empirike pa asnjë vërejtje nga kushdo qoftë dhe konsiderojmë se edhe pa deduksion kemi të drejtë t'i atribuojmë një domethënie dhe një kuptim të pabazë apo imagjinar[3], sepse përvoja prore është afër nesh që më anë të saj të provojmë realitetin e tyre objektiv. Mirëpo, ka koncepte, të cilat janë marrë pa të drejtë, si, për shembull, lumturia (*Glück*), fati (*Schicksal*) etj; këto koncepte vërtet janë në qarkullim me pajtimin gati të përgjithshëm, por, megjithëkëtë, nganjëherë patjetër duhet të kundrohen nga aspekti *quid juris*, sepse në rastet e këtilla, për arsye të deduksionit të tyre, krijohet një huti bukur e

[1] Paragrafët 11 e 12 janë shtuar në botimin e dytë të vitit 1787.

[2] *Michaeliss* është i mendimit se në vend të këtij titulli (Analitika transcendentale (*Der transzendentalen Analytik*) duhet të jetë ky titull: Analitika e koncepteve (*Der analytik der Begriffe*).

[3] *Hans Fajhinger* është i mendimit se, sipas intencës së Kantit, këtu duhet të jetë fjala "*eine gültige Bedeutung*" (një domethënie që vlen). Në këtë mënyrë e tërë fjalia do ishte kuptimplote: "t'iu atribuojmë një domethënie që vlen". Vërejtja e Fajhinger-it është e qëlluar.

madhe pasi që as në bazë të përvojës, as në bazë të mendjes nuk mund të paraqitet çfarëdo arsyeje juridike, e cila do ta arsyetonte në mënyrë të qartë përdorimin e tyre.

Por, në mesin e koncepteve të llojllojshme, të cilat përbëjnë endëzen mjaft të ndërlikuar të njohjes njerëzore ka edhe të tilla, që janë të caktuara edhe për përdorimin e kullave a priori (krejtësisht të pavarura nga çdo përvojë) dhe për arsyetimin e një përdorimi të këtillë, por në çdo rast është i nevojshëm një deduksion, sepse për arsyetimin e një përdorimi të tillë nuk janë të mjaftueshme provat në bazë të përvojës, por, megjithëkëtë, doemos duhet ditur se në ç'mënyrë këto koncepte, të cilat nuk janë marrë nga përvoja, prapseprapë mund të kenë një relacion me objektet. Së këndejmi, shpjegimin e mënyrës se si konceptet a priori mund të kenë një relacion me objektet unë e quaj *deduksion transcendental* të tyre dhe e dalloj nga deduksioni *empirik*, i cili vë në pah mënyrën se si një koncept mund të përfitohet me anë të përvojës dhe të refleksionit mbi të dhe e cila nuk ka të bëjë me arsyeshmërinë, por vetëm me faktin, në bazë të të cilës arrihet koncepti.

Ne që tash i kemi dy lloje krejtësisht të ndryshme konceptesh, të cilat, megjithëkëtë, kanë të përbashkët faktin se të gjitha ato kanë të bëjnë me objektet krejtësisht a priori: konceptet e hapësirës e të kohës si forma të shqisësisë dhe kategoritë si koncepte të arsyes Do të ishte një punë krejtësisht e kotë që lidhur me to të tentosh një deduksion empirik, sepse natyra e tyre cilësohet pikërisht me faktin se ato kanë të bëjnë me objektet e tyre, duke mos huazuar për përfytyrimet e tyre nga përvoja. Pra, nëse nevojitet ndonjë deduksion i tyre, atëherë ky duhet të jetë patjetër transcendental.

Mirëpo, si për çdo njohje, ashtu edhe për këto koncepte në përvojë mund të kërkohet nëse jo parimi i mundësisë së tyre, atëherë bile shkaset e zanafillës së tyre. Mbresat ndijore japin shkasin e parë që në raport me to të zhvillohet e tërë fuqia e të njohurit dhe të krijohet përvoja, e cila ngërthen dy elemente të llojeve krejtësisht të ndryshme përkatësisht: ***materien*** të njohur me anë të shqisave dhe njëfarë ***forme***, e cila e rregullog materien, dhe e cila zë fill nga burimet e brendshme të të perceptuarit dhe të të menduarit e kulluar, burime këto, të cilat vetëm në lidhje me materien fillojnë të veprojnë dhe të prodhojnë koncepte. Vetëm një gjurmim i tillë i fuqisë sonë të të njohurit në synimet e saj të para që të arrijmë nga perceptimet e përveçme deri te konceptet e përgjithshme, është pa mëdyshje shumë i dobishëm dhe duhet t'i jetë i miradishëm *Lok-ut* të famshëm, i cili i pari e hapi këtë rrugë. Por, *deduksioni* i koncepteve të kulluara a priori kurrë nuk zë fill në këtë mënyrë pasi që ai absolutisht nuk gjendet në atë rrugë, sepse këto koncepte, për arsye të përdorimit të ardhshëm të tyre, i cili duhet të jetë krejtësisht i pavarur nga përvoja, patjetër duhet të tregojnë certifikatë krejtësisht tjetër e jo certifikatën mbi zanafillën e tyre nga përvoja. Për këtë arsye, këtë derivacion fiziologjik që është tentuar dhe që vërtet nuk mund të quhet deduksion, sepse ka të bëjë me *questionem fakti*, unë do ta quaj shpjegim i posedimit të një njohjeje të kulluar. Prandaj, është e qartë se për njohjen e kulluar mund të ekzistojë vetëm deduksioni transcendental e kurrsesi ai empirik, dhe se deduksi-

oni empirik i koncepteve të kulluara a priori paraqet disa përpjekje të kota, me të cilat mund te merret vetëm ai që nuk e ka kuptuar natyrën krejtësisht të jashtëzakonshme të këtyre njohjeve.

Për, megjithëse pranohet se i vetmi deduksion i mundshëm i njohjeve të kulluara a priori është ai deduksion që gjendet në rrugën transcendentale, prapëseprapë nga këtu nuk del qartazi se ky deduksion është patjetër aq i nevojshëm. Më parë me anë të një deduksioni transcendental, ne ia kemi dalë t'i gjejmë burimet e koncepteve te hapësirës dhe të kohës dhe e kemi shpjeguar e përcaktuar vlerën e tyre a priori. Megjithëkëtë, gjeometria po shkon përpara me hapa të sigurt vetëm me anë të njohjeve të kulluara a priori duke mos qenë e detyruar të lusë filozofinë t'i lëshojë vërtetim për zanafillën e kulluar dhe ligjitim të konceptit të saj themelor hapësirë. Por, përdorimi i këtij koncepti në këtë shkencë ka të bëjë vetëm me botën e jashtme ndijore, për të cilën hapësira është forma e kulluar e perceptimit të saj, në të cilin, për këtë arsye, tërë njohja gjeometrike që mbështetet në përceptimin a priori ka një evidencë të drejtpërdrejtë dhe ku objektet mund të arrihen në të perceptuarit a priori (sipas formës) me anë të vetë njohjes. Përkundrazi, *konceptet e kulluara të arsyes* shkaktojnë nevojë të domosdoshme të kërkohet deduksioni transcendental, jo vetëm për ta, por edhe për hapësirën, sepse, pasi që nuk mbështeten në përvojë, ata kanë të bëjnë me objektet në përgjithësi pa kurrfarë kushtesh të shqisësisë, dhe, pasi ata nuk bëjnë fjalë për objektet a priori me anë të predikatave të të perceptuarit dhe të shqisësisë, por me anë të predikateve të të menduarit të kulluar, del se nuk mund as në të perceptuarit a priori të tregojnë asnjë objekt, në të cilin do të mbështetnin sintezën e tyre para çdo përvoje dhe, nga këtu, jo vetëm që shkaktojnë dyshim ndaj vlerës objektive dhe ndaj kufijve të përdorimit të tyre, por, në këtë mënyrë, edhe *konceptin e hapësirës* e bëjnë dykuptimor *(sondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen)* dhe kështu anojnë ta përdorin jashtë kushteve të të perceptuarit ndijor për ç'arsye që më parë është vënë në pah se është bërë i domosdoshëm një deduksion transcendental. Kështu, lexuesi patjetër duhet të bindet në domosdonë e pashmangshme të një deduksioni të tillë transcendental para se ta bëjë edhe një të vetmin hap në fushën e mendjes së kulluar; në të kundërtën, vepron në mënyrë të verbër dhe do të jetë i detyruar që, pas shumë bredhjesh, t'i rikthehet injorancës, nga e cila ka filluar. Ai duhet, gjithashtu, doemos ta venerojë që më parë vështirësinë e pashmangshme në mënyrë që të mos ankohet në paqartësi atje ku vetë çështja është thellësisht e fshehur ose që të mos bjerë shumë herët në depresion për heqjen e pengesave, sepse çështja qëndron këtu: ose të hiqet dorë nga të gjitha pretendimet e mendjes së kulluar për njohje si fushë më e dashur, përkatësisht si fushë që gjendet përtej kufijve të çdo përvoje të mundshme ose të persoset ky gjurmim kritik.

Ne më parë lehtë kemi mund të shpjegojmë lidhur me konceptet e hapësirës dhe të kohës se si këto, si njohje a priori, prapëseprapë duhet doemos të kenë të bëjnë me objektet dhe të bëjnë të mundshme njohjen sintetike të tyre pavarësisht nga çdo përvojë, sepse, meqenëse një objekt mund të shfaqet vetëm me anë të formave të kulluara të shqisësisë, përkatësisht të jenë objekt i të perceptuarit

empirik, del se hapësira dhe koha janë perceptime të kulluara që përmbajnë kushtin a priori të njohjes së objektit si dukuri; prandaj, sinteza që ekzekutohet në to ka një të vlejtur objektiv.

Përkundrazi, kategoritë e arsyes nuk na paraqesin kushtet, në të cilat objektet na paraqiten në të perceptuar dhe objektet mund të na jenë të dhënë gjithsesi e me këtë rast nuk është e thënë doemos të kenë të bëjnë me funksionet e arsyes, dhe, prandaj arsyeja të përmbajë kushtet e tyre a priori. Së këndejmi, këtu del një vështirësi, ne me të cilën nuk jemi ndeshur më parë në fushën e shqisësisë, përkatësisht: si është e mundshme që *kushtet subjektive të mendimit* të vlejnë në mënyrë objektive, të kenë një *të vlejtur objektiv* (*objektive Gültigkeit*), domethënë: të sigurojnë kushtet e mundësisë të tërë njohjes objektive, sepse dukuritë mund të jenë të dhëna gjithsesi në të perceptuar dhe pa funksionet e arsyes. Do ta marr, për shembull, konceptin e shkakut, i cili do të thotë një lloj të posaçëm të sintezës pasi që kjo mbështetet në atë se një A e vë, sipas një rregulli a priori, pra në mënyrë të domosdoshme, një B krejtësisht të ndryshme[1]. Nuk është a priori e qartë përse dukuritë doemos duhet të përmbajnë diçka të tillë (sepse përvojat nuk mund të merren si provë, pasi që të vlejturit objektiv i këtij koncepti duhet patjetër të mund të provohet a priori) dhe, prandaj, a priori është e dyshimtë a mos është rastësisht një koncept i tillë krejtësisht i zbrazët, duke mos gjetur askund ndërmjet koncepteve asnjë objekt; se objektet e të perceptuarit ndijor duhet patjetër të jenë në përputhje me kushtet formale të shqisësisë, të cilat gjenden në vetëdije, është e qartë a priori, ngase, në të kundërtën, për ne nuk do të kishin qenë objekte; por, nuk është lehtë ta vënerosh provën se ato, përveç kësaj, duhet të jenë patjetër në përputhje me kushtet, të cilat i kërkon arsyeja me qëllim të sigurimit të unitetit sintetik, sepse dukuritë do të mund të ishin gjithsesi të tilla, sikur arsyeja të mos konstatonte se ato nuk janë në përputhje me kushtet e unitetit të saj dhe se, pra, të gjitha ato gjenden në një çrregullim, se, për shembull, në suksesionin e dukurive nuk paraqitet asgjë që do të bënte të mundshme ndonjë rregull të sintezës dhe që do t'i përgjigjej konceptit të shkakut e të rrjedhojës, kështu që, për këtë arsye, ky koncept është krejtësisht i zbrazët, i hiçkurrqyshtë dhe pa asnjë domethënie. Megjithëkëtë, dukuritë të perceptuarit tonë do t'ia jepnin objektet, sepse të perceptuarit nuk i nevojiten kurrsesi funksionet e të menduarit. Nëse do të mendohej se nga kjo vështirësi do të lirohemi duke thenë: përvoja na jep vazhdimisht shembuj të një rregullsie të tillë ndërmjet dukurive, të cilat na japin shkase të mjaftueshëm që nga këto ta veçojmë konceptin e shkakut dhe, në këtë mënyrë, njëkohësisht, të vërtetohet të vlejturit objektiv të një koncepti të tillë, atëherë nuk venerohet se koncepti i shkakut nuk mund të zërë fill në këtë mënyrë, sepse ai ose duhet patjetër të jetë i mbështetur krejtësisht a priori në arsyen ose krejtësisht të flaket si një iluzion i kulluar, sepse ky koncept kërkon decidivisht *që ndonjë A të jetë e tillë që një tjetër B të vijë pas saj në mënyrë krejtësisht të domosdoshme dhe sipas një rregulli të përgjithshëm.* Dukuritë

[1] Fjalët "e vë sipas një rregulli a priori, pra në mënyrë të domosdoshme" (nach einer Regel a priori, d.i. notwendig) i ka shkruar vetë *Kanti* në kopjen e tij të dorës. *Nachträge XLIX.*

vërtet ofrojnë raste, nga të cilat është e mundshme një rregull, sipas të cilës ndonjë gjë ndodh në mënyrë të rëndomtë, por jo në mënyrë të domosdohme. Nga këtu, sintezës së shkaqeve e të rrjedhojave u takon një dinjitet, i cili nuk mund të shprehet assesi në mënyrë empirike, përkatësisht rrjedhoja nuk pason vetëm së bashku me shkakun, por bëhet e mundshme nga ana e shkakut, rrjedhoja pason nga shkaku. Përgjithësia e rreptë e rregullt as që është ndonjë veti e rregullave empirike, të cilat, të arritura në bazë të induksionit, mund të kenë vetëm një përgjithësi komparative, përkatësisht një mundësi më të madhe përdorimi. Por përdorimin e koncepteve të kulluara të arsyes do të kishte ndryshuar krejtësisht sikur me këto të ishte vepruar si me produkte empirike.

§ 14[a]

Kalimi në deduksionin transcendental të kategorive

Ekzistojnë vetëm dy raste, në të cilat përfytyrimet sintetike dhe objektet e tyre mund të ndodhin së bashku, të kenë të bëjnë doemos njëri me tjetrin dhe, si të thuash, ta takojnë njëri-tjetrin. Qoftë kur vetëm objekti e bën të mundshëm përfytyrimin, qoftë kur përfytyrimi e bën të mundshëm objektin. Nëse ndodh e para, atëherë kjo marrëdhënie është vetëm empirike dhe përfytyrimi assesi nuk është i mundshëm *a priori*. Kjo ndodh me tërë atë që në dukuri i takon ndijimit. Nëse ndodh e dyta, atëherë, pasi që përfytyrimi më vete (sepse këtu nuk është fjala për shkakësinë e tij me anë të vullnetit) nuk e prodhon objektin e vet *në ekzistencën* e tij, prapëseprapë, në këtë rast, përfytyrimi e përcakton objektin a priori, nëse vetëm me anë të tij është e mundshme *që diçka të njihet si objekt*. Ekzistojnë vetëm dy kushte, në të cilat është e mundshme njohja e një objekti: i pari, *perceptimi*, me anë të të cilit është i dhënë objekti, por vetëm si dukuri; i dyti, *koncepti*, me anë të cilit merret me mend objekti që i përgjigjet këtij perceptimi Por, nga ajo që u tha më lart është e qartë se kushti i parë, vetëm në mbështetje të të cilit mund të perceptohen objektet, gjendet a priori në vetëdije si bazë e objekteve, përkatësisht e formës së tyre. Prandaj, të gjitha dukuritë përputhen doemos me këtë kusht formal të shqisësisë, sepse ato shfaqen vetëm me anë të tij, domethënë mund të perceptohen në mënyrë empirike dhe bëhen të dhëna. Por, tash shtrohet pyetja a thua mos paraprijnë edhe konceptet a priori si kushte të vetme, në të cilat diçka që, nëse nuk perceptohet, atëherë bile merret me mend si një objekt në përgjithësi, sepse, në këtë rast, tërë njohja empirike e objekteve është doemos në përputhje me konceptet e tilla, ngase pa supozimin e tyre asgjë nuk është e mundshme si *objekt i përvojës*. Në anën tjetër çdo përvojë, përveç të perceptuarit ndijor, me anë të të cilit diçka është e dhënë, ngërthen në vete edhe një *koncept* për objektin, i cili është i dhënë në perceptim ose shfaqet; së këndejmi, konceptet e objekteve në përgjithësi do të gjenden në themelin e tërë njohjes empirike si kusht a priori. Prandaj, të vlejturit objektiv i kategorive si koncepte a priori do të mbështetet në faktin se përvoja (sipas formës së të menduarit) është e mundshme vetëm e vetëm me anë të tyre, sepse

vetëm atëherë ato kanë të bëjnë në mënyrë të domosdoshme dhe a priori me objektet e përvojës, pasi që vetëm me anë të tyre mund të merret me mend cilido objekt i përvojës.

Deduksioni transcendental i të gjitha koncepteve a priori ka një parim, kah i cili i tërë shqyrtimi duhet doemos të drejtohet, përkatësisht: se të gjitha këto koncepte së bashku duhet patjetër të njihen si kushte a priori të mundësisë së përvojës (qoftë të të perceptuarit, i cili gjendet në përvojë, qoftë të menduarit). Pikërisht për këtë arsye konceptet, të cilët përbëjnë parimin objektiv të mundësisë së përvojës, janë të domosdoshme. Por, zhvillimi i përvojës, në të cilën këto gjenden, nuk është deduksion (por ilustracioni) i tyre, sepse, në këtë rast do të ishin vetëm të rastësishëm. Pa këtë marrëdhënie origjinale (*ohne diese ursprüngliche Beziehung*) me përvojën e mundshme, në të cilën paraqiten të gjitha objektet e njohjes kurrsesi nuk do të kishte mund të kuptohet marrëdhënia e koncepteve *a priori* ndaj cilitdo objekt.

Meqenëse nuk e bëri këtë observim dhe për arsye se konceptet e kulluara të arsyes i gjet në përvojë, *Luk-u*[1] i famshëm edhe këto koncepte të kulluara i nxori nga përvoja dhe, në këtë rast, veproi në mënyrë aq *jokonsekuente,* saqë pat guxim që në këtë mënyrë t'i arrijë njohjet, të cilat i kapërcejnë shumë larg të gjithë kufijtë e përvojës. *David Hjum* hetoi se për tu arritur kjo e fundit është e domosdoshme që këto koncepte zanafillën e tyre ta kenë *a priori.* Mirëpo, meqenëse nuk arriti të shpjegojë se si është e mundshme që arsyeja duhet doemos ta marrë me mend se konceptet, të cilat nuk janë të lidhura më vete në arsye, prapëseprapë, janë të lidhura në objektin e, me këtë rast, nuk i shkoi mendja se ndoshta arsyeja, nëpërmes të dhe me anë të këtyre koncepteve, është krijuese e përvojës, në të cilën gjenden objektet e saj dhe, duke qenë i detyruar, edhe këto i derivoi nga përvoja (në të vërtetë nga një domosdoshmëri subjektive, e cila, për arsye të asociacionit të shpeshtë zë fill në përvojë dhe e cila, fundja, konsiderohet gabimisht si objektive, përkatësisht nga *shprehia*), por, pas kësaj veproi në mënyrë konsekuente meqenëse deklaroi se është e pamundshme të dilet jashtë kufijve të përvojës me këto koncepte dhe me ato propozicione, për të cilat këto koncepte japin shkas. Mirëpo, derivacioni empirik, në të cilin hasen që të dy këto nuk mund të pajtohet me realitetin e njohjes shkencore *a priori,* të cilën ne e kemi, përkatësisht me *matematikën e kulluar* dhe me *shkencën e përgjithshme natyrore,* dhe, pra, atë e përgënjeshtron fakti.

I pari nga këta dy burra të famshëm ia çeli hapekrah dyert *fantazisë,* sepse mendja, nëse vetëm njëherë merr turr, më nuk mund të mbahet brenda kufijve të

[1] Në vend të tre pasuseve të ardhshëm dhe deri te fundi i këtij paragrafi në botimin e vitit 1781 gjendet ky pasus: "Ekzistojnë tri burime më të parë (të aftësisë së shpirtit), të cilët ngërthejnë kushtet e tërë mundësisë së përvojës, të cilët vetë nuk mund të nxirren nga asnjë fuqi e shpirtit e këto janë: shqisa, imagjinata dhe apercepcioni. Mbi këta mbështetet 1) *sinopsia* e llojshmerisë *a priori* me anë të shqisës; 2) *sinteza* e kësaj llojshmërie me anë të imagjinatës; më në fund 3) *uniteti* i kësaj sinteze me anë të apercepcionit më të parë. Të gjitha këto aftësi, përveç përdorimit empirik, kanë edhe një përdorimi tjetër transcendental, i cili ka të bëjë vetëm me formën dhe është i mundshëm *a priori. Sa u përket shqisave,* ne për këtë kemi bërë fjalë më herët, në pjesën e parë. Tash do të përiqemi të njoftohemi me dy burime të tjera më të para".

këshillave të pacaktuara të përkorësisë; i dyti u dha plotësisht pas *skepticizmit* duke qenë i bindur se zbuloi një dukje aq të përgjithshme të fuqisë sonë të njohjes, e cila është kundruar si mendje. Ne tash kemi për qëllim të përpiqemi të konstatojmë se a thua mendja njerëzore mund të kalojë fatlumnisht ndërmjet këtyre dy shkëmbinjve, a thua mund t'i tregohen kufijtë e caktuar e, megjithëkëtë, për te të mbetet e hapur e tërë fusha e veprimit të tij të qëllimshëm.

Para së gjithash dua *t'i përkufizoj kategoritë*. Ato janë koncepte të një objekti në përgjithësi me anë të të cilave perceptimi i këtij objekti konsiderohet *i caktuar* në raport ndaj njërit nga *funksionet logjike* të të gjykuarit. I këtillë ishte funksioni i gjykimit *kategorik*, funksioni i raportit të subjektit ndaj predikatit, për shembull: të gjithë trupat janë të ndashëm, por, sa i përket vetë përdorimit të arsyes mbetet e pacaktuar se cilit nga dy konceptet duhet t'i jepet funksioni i subjektit e cilit funksioni i predikatit, sepse po ashtu është e mundshme të thuhet: çka nga ato gjëra që ndahen është trup. Mirëpo, kur nën kategorinë e substancës shënojmë konceptin trup, atëherë me anë të saj caktohet: se perceptimi empirik i tij në përvojë duhet të konsiderohet prore si subjekt e asnjëherë si predikat i kulluar; po kështu edhe në të gjitha kategoritë e tjera.

DEDUKSIONI I KONCEPTEVE TË KULLUARA TË ARSYES[1]

Kaptina e dytë

§ 15

Për mundësinë e një lidhjeje në përgjithësi

Llojllojshmëria e përfytyrimeve mund të jetë e dhënë në një të perceptuar, i cili është thjesht ndijor, domethënë është vetëm receptivitet, por forma e këtij të perceptuari mund të gjendet *a priori* në fuqinë tonë për të përfytyruar, dhe, megjithëkëtë, në këtë rast, të mos shprehë ndonjë gjë tjetër veçse mënyrën, në të cilën subjekti afiktohet. Por, lidhja (*conjunctio*) e një llojllojshmërie në përgjithësi kurrë nuk mund të arrijë nëpërmes të shqisave dhe, pra, nuk mund të gjendet në formën e kulluar të të perceptuarit ndijor, sepse lidhja është një *actus* i spontanitetit të fuqisë së të përfytyruarit dhe meqenëse kjo fuqi, ndryshe nga shqisësia, patjetër duhet të quhet arsye, del se çdo lidhje – qofshim ne të vetëdijshëm ose jo, qoftë se i takon llojllojshmërisë së perceptimeve apo koncepteve të ndryshme, dhe, kur është fjala për perceptimet, qofshin këto ndijore apo jondijore – është një veprim i arsyes, të cilin prgjithësisht do ta emërtojmë *sintezë*, në mënyrë që, njëkohësisht, të tregojmë se asgjë nuk mund të përfytyrojmë si

[1] E tërë kjo kaptinë deri te paragrafi 27 është përpunuar plotësisht në botimin e dytë të vitit 1787; se cila ishte doktrina e *Kantit*, të paraqitur në botimin e parë të vitit 1781, për këtë shih në fund të shtojcës I.

një gjë të lidhur në subjektin e që më parë në vete të mos e kemi lidhur ne dhe se *lidhja* është i vetmi përfytyrim, i cili, ndryshe nga të gjithë të tjerët, nuk mund të jetë i dhënë nëpërmes të objektit, por vetë subjekti mund ta vendosë pasi që ai është një *actus* i spontanitetit të tij. Këtu vënerohet lehtë se ky akt patjetër duhet të jetë fillimisht i unisuar duke vlejtur njësoj për çdo lidhje dhe se zbërthimi i tij, domethënë analiza, e cila, si duket, është kundërtia e tij, e supozon në çdo rast, sepse aty ku arsyeja nuk ka lidhur paraprakisht asgjë, aty ky akt nuk mund të zbërthejë asgjë, ngase një lidhjeje të tillë vetëm arsyeja mund[1] t'i japë fuqi të përfytyruarit.

Por, përveç konceptit të llojllojshmërisë dhe konceptit të sintezës së saj, koncepti i lidhjes në vetvete ngërthen edhe konceptin e unitetit të kësaj llojllojshmërie. Lidhja është përfytyrimi i unitetit *sintetik* të llojllojshmërisë[2]. Prandaj, përfytyrimi i këtij uniteti nuk mund të zërë fill nga lidhja, ngase për më tepër, ai e bën të mundshëm konceptin e lidhjes duke iu bashkëngjitur përfytyrimit të llojllojshmërisë. Ky unitet, i cili vjen a priori përpara të gjitha koncepteve të lidhjes, nuk është identik me kategorinë e unitetit apo njëshmërisë, (për të cilën është bërë fjalë në § 10, sepse të gjitha kategoritë mbështeten mbi funksionet logjike në gjykime; ndërkaq, në gjykime merret me mend lidhja, domethënë uniteti i koncepteve të dhëna. Pra, kategoria e supozon paraprakisht lidhjen. Për këtë arsye, ne duhet patjetër ta kërkojmë këtë unitet (si cilësor në § 12) në ndonjë vend edhe më të lartë, përkatësisht në atë që ngërthen bazën e mundësisë së arsyes, madje edhe në përdorimin logjik të tij.

§ 16

Për unitetin sintetik primordial të apercepcionit

Kjo: *Unë mendoj*, do të duhej patjetër të mund t'i shoqërojë të gjitha përfytyrimet e mia, sepse, ndryshe, në mua do të ishte supozuar diçka që nuk do të mund të merrej me mend, domethënë pikërisht kjo: përfytyrimi do të kishte qenë ose i pamundshëm ose, së paku për mua, nuk do të kishte qenë asgjë. Ai përfytyrim që mund të jetë i dhënë përpara çdo mendimi quhet ***perceptim***. Prandaj, çdo llojllojshmëri e perceptimit ka të bëjë medoemos me: *Unë mendoj*, të atij subjekti, në të cilin gjendet kjo llojllojshmëri. Mirëpo, ky përfytyrim është një aktus i *spontanitetit*, domethënë ai nuk mund të konsiderohet sikur i takon

[1] Në botimin e katërt origjinal në vend të fjalës "mund" gjendet fjala "patjetër duhet" (muss).

[2] Këtu nuk parashtrohet çështja nëse përfytyrimet janë identike dhe se, prandaj, njëri mund të merret me mend në mënyrë analitike me anë të tjetrit. Vetëdija e një përfytyrimi duhet prore, kur është fjala për llojllojshmërinë, të dallojë nga vetëdija e përfytyrimit tjetër, kurse këtu është interesante vetëm sinteza e kësaj vetëdijeje (të mundshme)[+]

[+] *Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analitisch können gedach werdendas kommt nich in Betrachtun. Das Bewusstsein der einen ist, sofern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewusstsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen)Bewusstsein kommt es hier allein an.*

shqisësisë. Unë këtë e quaj *apercepcion të kulluar* për ta dalluar nga *apercepcioni empirik* ose, gjithashtu, *apercepcion primordial* (ursprünglich Apperzeption), sepse ai paraqet atë *vetëvetëdije* (Selbstbewusstsein), e cila, pasi që e prodhon përfytyrimin *unë mendoj*, i cili patjetër do të duhej t'i shoqëronte të gjitha përfytyrimet e tjera dhe pasi që është po ajo në vetëdije, nuk mund të nxirret[1] nga asnjë përfytyrim tjetër[2]. Unë kështu e quaj edhe unitetin e tij – *uniteti transcendental i vetëdijes* - për ta vënë në pah mundësinë e njohjes *a priori* nga ai, sepse përfytyrimet e llojllojshme, të cilat bëhen të dhëna në ndonjë perceptim, nuk do të kishin qenë përfytyrime *të mia* sikur ato të gjitha së bashku të mos kishin takuar një vetëvetëdijeje, domethënë si përfytyrime të mia (megjithëse nuk jam i vetëdijshëm për to si të tilla) ato, megjithëkëtë, duhet patjetër të jenë në përputhje me kushtin, i cili është i vetmi në të cilin ato mund të gjenden së bashku në një vetëvetëdije të përbashkët, sepse, ndryshe, mua nuk do të më takonin krejtësisht. Nga kjo lidhje primordiale mund të nxirret shumëçka.

Ky identitet i plotë i apercepcionit të një llojllojshmërie, e cila është e dhënë në perceptim, ngërthen një sintezë të përfytyrimeve dhe është e mundshme vetëm në mbështetje të vetëdijes mbi këtë sintezë, sepse vetëdija empirike, e cila i shoqëron përfytyrimet e ndryshme më vete është copëtuar dhe pa ndonjë marrëdhënie me identitetin e subjektit. Pra, kjo marrëdhënie ende nuk zë fill me faktin se unë jam i vetëdijshëm për çdo përfytyrim, por me faktin se një përfytyrim ia shtoj përfytyrimit tjetër, dhe se jam i vetëdijshëm për sintezën e tyre. Prandaj, vetëm për këtë arsye, për arsye se *në një vetëdije* mund *ta bashkoj* një llojllojshmëri përfytyrimesh të dhëna është e mundshme që vetvetes t'ia përfytyroj *identitetin e vetëdijes në këto përfytyrime*, domethënë uniteti *analitik* i operacionit është i mundshëm vetëm e vetëm duke supozuar një unitet *sintetik* të tij[3]. Mendimi se: këto përfytyrime, të cilat i janë të dhëna perceptimit, të gjitha së bashku më takojnë mua, pra, do të thotë: unë i bashkoj këto në një vetëdije ose, së paku, mund t'i bashkoj në të; megjithëse ajo vetë ende nuk është vetëdije e sintezës së përfytyrimeve, prapëseprapë ajo paraqet mundësinë e kësaj sinteze, domethënë unë i quaj përfytyrime ***të mia*** vetëm për arsye se llojllojshmërinë e tyre mund ta kuptoj në një vetëdije, sepse, ndryshe, unë do ta kisha një vetvete (*selbst*) aq shumëngjyrëshe sa kam edhe përfytyrime, për të cilat jam i vetëdij-

---

[1] Në origjinal: "të jetë e shoqëruar" (begleitetet).

[2] Këtu është vepruar sipas *B.Erdmanit*: "anderen Vorstellungen"

[3] Uniteti analitik i vetëdijes është i lidhur me të gjitha konceptet si të tilla, për shembull kur e marrim me mend të kuqen në përgjithësi, atëherë unë, në këtë mënyrë, e përfytyroj një veti, e cila (si tipar) mund të gjendet në cilindo gjësend ose në lidhje me përfytyrimet tjera; pra, unë mund ta përfytyroj unitetin analitik vetëm me anë të një uniteti sintetik të mundshëm, i cili merret me mend si paraprijës. Një përfytyrim, i cili duhet të merret me mend si i përbashkët për përfytyrimet që ndër vete dallojnë, konsiderohet sikur u takon këtyre; n'anën tjetër, këto të fundit në vete kanë, përveç këtij, edhe diçka me të cilen dallohen; prandaj, ky patjetër duhet të merret me mend në *unitetin sintetik* me përfytyrimet tjera (ani pse vetëm si të mundshëm) para se unë të mund ta marrë me mend në te unitetin e vetëdijës, e cila këtë e bën *conceptus communis*. Në këtë mënyrë uniteti sintetik i apercepcionit është pika më e lartë, me të cilen duhet vuar në lidhje tërë përdorimin e arsyes, madje edhe me logjiken, e pas kësaj edhe me filozofinë transcendentale; kjo fuqi është pikërisht arsyeja.

shëm. Uniteti sintetik i llojllojshmërisë së perceptimeve si të dhëna a priori është, pra, baza e identitetit të vetë apercepcionit, i cili i paraprinë a priori çdo mendimit *tim* të caktuar. Por lidhja nuk gjendet në objekte dhe as nuk mund të merret nga ato me anë të të perceptuarit dhe pastaj të futet në arsye, por është vetëm një produkt i arsyes, e cila, përsëri, edhe vetë nuk është tjetër veçse fuqia, e cila e vendos lidhjen a priori dhe e cila llojllojshmërinë e përfytyrimeve të dhëna ia subordinon unitetit të apercepcionit; ky është parim më i lartë në tërë njohjen njerëzore.

Ky parim i unitetit të domosdoshëm të apercepcionit, në të vërtetë, vetë është identik dhe, pra, një propozicion analitik, por, megjithëkëtë, ky e shpjegon një sintezë të llojllojshmërisë, e cila në të perceptuarit është e dhënë si e domosdoshme, sintezë kjo, pa të cilën ky identitet absolut i vetëvetëdijes nuk do të mund të kuptohej, sepse në unitetin tonë si një përfytyrim i thjeshtë (*als einfache Vorstellung)* nuk është e dhënë asnjë llojllojshmëri. Ajo mund të jetë e dhënë dhe të merret me mend me anë *të lidhjes* në një vetëdije vetëm në një perceptim, i cili dallon krejtësisht nga *un-i* i ynë. Kjo arsye, në të cilën, me anë të vetëvetëdijes, do të kishte qenë e dhënë e tërë llojllojshmëria, do të kishte *perceptuar*; ndërkaq, arsyeja jonë vetëm mund *të mendojë*, kurse perceptimi patjetër duhet të kërkojë në shqisa. Pra, unë jam i vetëdijshëm për Unin apo Veten (Selbst) identike në raport ndaj përfytyrimeve të llojllojshme, të cilat më janë të dhëna në të perceptuar, sepse të gjitha ato i quaj përfytyrime *të mia* dhe ato përbëjnë vetëm një përfytyrim. Kjo do të thotë po atë sikur të thuash se unë jam i vetëdijshëm për sintezën e tyre të domosdoshme a priori, e cila do të thotë uniteti primordial sintetik i apercepcionit, në të cilin gjenden përfytyrimet, të cilat më janë të dhëna, dhe në të cilat këto patjetër duhet të subordinohen me anë të një sinteze.

§ 17

Parimi i unitetit sintetik i apercepcionit është parimi më i lartë i çdo përdorimi të arsyes

Sipas estetikës transcendentale parimi më i lartë i mundësisë se çdo të perceptuari në pikëpamje të shqisësisë thoshte: e tërë llojllojshmëria e shqisësisë gjendet në kushtet formale të hapësirës dhe të kohës. Parimi më i lartë i kësaj mundësie në raport me arsyen thotë: e tërë llojllojshmëria e të perceptuarit gjendet në kushtet e unitetit primordial sintetik të apercepcionit.[1] Nën parimin e parë

[1] Hapësira dhe koha, si dhe të gjitha pjesët e tyre janë *perceptime*, përkatësisht përfytyrime individuale me llojllojshmërinë, të cilën këto e ngërthejnë në vetveten e tyre (Shih: *Estetiken transcendentale*). Prandaj, këto nuk janë koncepte të thjeshta, në bazë të të cilave pikërisht po ajo vetëdije gjendet si e ngërthyer në shumë përfytyrime, por një numër i madh i përfytyrimeve si të ngërthyera në një përfytyrim të vetëm dhe në vetëdije, të cilën e kemi për të, dhe, pra, si të lidhur tok dhe, prandaj, uniteti i vetëdijes dëftohet si *sintetik*, por, megjithëkëtë, primordial. Ky individualitet është me rëndësi nga aspekti i zbatimit (shih: § 25).

janë të gjitha përfytyrimet e ndryshme të të perceptuarit nëse këto na bëhen *të dhëna*; nën parimin e dytë janë të gjitha përfytyrimet nëse patjetër duhet të mund *të lidhen* në një vetëdije, sepse pa këtë asgjë nuk do të mund të merret me mend (ose të njihet, pasi që për përfytyrimet e dhëna ***actus*-i** i apercepcionit: *Unë mendoj* nuk është i përbashkët dhe, për këtë arsye, ato nuk do të kishin qenë të përfshira në një vetëvetëdije.

Thënë në përgjithësi, arsyeja është fuqia e *të njohurit*. Të njohurit konsiston në raportin e caktuar të përfytyrimeve të dhëna ndaj një objekti. Ndërkaq, *objekti* është ai, në konceptin e të cilit është *e bashkuar* llojllojshmëria e një koncepti të dhënë. Mirëpo, çdo bashkim i përfytyrimeve kërkon unitetin e vetëdijes në sintezën e tyre. Prandaj, uniteti i vetedijës është ai që vetëm e vetëm përbën raportin e përfytyrimit ndaj një objekti domethënë të vlejturit e tyre objektiv; pra, ky unitet i bën përfytyrimet njohje; në këtë mbështetet vetë mundësia e arsyes.

Njohja e parë e kulluar e arsyes, në të cilën mbështeten të gjitha përdorimet e tjera të arsyes dhe e cila, njëkohësisht, është krejtësisht e pavarur nga të gjitha kushtet e të perceptuarit ndijor është, pra, parimi i unitetit primordial sintetik i apercepcionit. Kështu hapësira si formë e kulluar e të perceptuarit të jashtëm ndijor ende assesi nuk është ndonjë njohje. Ajo jep vetëm llojllojshmërinë e perceptimeve a priori për një njohje të mundshme. Mirëpo, për të njohur çkado në hapësirë, për shembull ndonjë vijë, unë jam i detyruar *ta tërheq* atë, domethënë ta prodhoj në mënyrë sintetike një lidhje të caktuar të llojllojshmërisë së dhënë, kështu që uniteti i këtij operacioni është, njëkohësisht, unitet i vetëdijes (në konceptin e një vije); dhe vetëm në këtë mënyrë njihet një objekt (një hapësirë e caktuar). Uniteti sintetik i vetëdijes është një kusht objektiv i tërë njohjes, jo ai kusht që më është i nevojshëm vetëm mua në mënyrë që ta njoh një objekt, por një kusht në të cilin patjetër duhet të jetë çdo perceptim *për të qenë objekt për mua* (um für mich Objekt zu werden), sepse pa këtë sintezë dhe në ndonjë mënyrë tjetër llojllojshmëria nuk do të ishte bashkuar në një vetëdije.

Megjithëse, në të vërtetë, unitetin sintetik të *vetëdijes* e bën kusht të tërë të menduarit, ky propozicion i fundit, siç është thënë më parë, edhe vetë është analitik, sepse nuk thotë asgjë më tepër, pos se të gjitha përfytyrimet e mia patjetër duhet, në cilindo perceptim të dhënë, të jenë në atë kusht, vetëm e vetëm nën të cilin ato mund, si përfytyrime të mia) t'ia atribuoj unit apo vetvetes identike; dhe, pra, si të lidhura në mënyrë sintetike në një operacion është e mundshme të përfshihen me një shprehje të përgjithshme ***unë mendoj***.

Megjithëkëtë, ky parim nuk është një parim për çdo arsye të mundshme në përgjithësi, por vetëm për atë arsye, me anë të operacionit të kulluar të të cilit në përfytyrimin ***unë mendoj*** ende nuk është dhënë kurrfarë llojllojshmërie. Arsyeja, me vetëvetëdijen e së cilës do të kishte qenë e dhënë njëkohësisht llojllojshmëria e perceptimeve, një arsye, me ndihmën e së cilës përfytyrimet do të ishin bërë njëkohësisht objekt të këtij përfytyrimi nuk do të kishte pasur nevojë për ndonjë *actus* të veçantë të sintezës për ta arritur unitetin e vetëdijes, dhe i cili i nevojitet arsyes së njeriut, e cila vetëm mendon, por nuk percepton. Mirëpo, për arsyen e njeriut ai është patjetër parimi i parë, kështu që ai, për më tepër,

nuk është në gjendje t'i krijojë vetvetës as konceptin më të vogël për ndonjë arsye tjetër të mundshme, qoftë të tillë që vetë mund të perceptojë ose që do ta kishte me të perceptuar, por më të perceptuar, i cili, megjithëse, gjithashtu, ndijor, prapëseprapë do të dallonte krejtësisht nga të perceptuarit në hapësirë dhe në kohë.

§ 18

Ç'është uniteti objektiv i vetëvetëdijes

Uniteti transcendental i apercepcionit është ai unitet, i cili në koncept të objektit e bashkon tërë llojllojshmërinë që është e dhënë në një perceptim. Për këtë arsye, ky unitet quhet *objektiv* dhe patjetër duhet të dallohet nga *uniteti subjektiv* i vetëdijes, i cili do të thotë një përcaktim i shqisës së brendshme, me anë të së cilës llojllojshmëria e perceptimit për një lidhje të tillë të dhënë vjen e bëhet e dhënë në mënyrë empirike. Se a mund të jam i vetëdijshëm në mënyrë empirike për këtë llojllojshmëri si të njëkohësishme apo si suksesive, kjo varet nga rrethanat apo nga kushtet empirike. Prandaj, uniteti empirik i vetëdijes, i cili mbështetet në asociacionin e përfytyrimeve ka të bëjë vetëm me një dukuri dhe, prandaj, është i rastësishëm. Në të kundërtën, forma e kulluar e të perceptuarit në kohë si një perceptim që përgjithësisht përmban një llojllojshmëri të dhënë gjendet nën unitetin primordial të llojllojshmërisë së perceptimeve sipas një: *unë mendoj*; domethënë në mbështetje të sintezës së kulluar të arsyes, sintezë kjo që gjendet a priori në themelin e sintezës empirike; vetëm ky unitet vlen objektivisht; uniteti empirik i apercepcionit, i cili këtu nuk na intereson dhe i cili nxirret nga uniteti primordial i vetëdijes vetëm në rrethanat e dhëna *in concreto* vlen vetëm subjektivisht. Ndokush e lidh përfytyrimin e ndonjë fjale me ndonjë gjësend, të tjetër me një tjetër dhe, prandaj, uniteti i vetëdijes në atë që është empirike nuk është diçka që vlen në mënyrë të përgjithshme e të domosdoshme në raport me atë që është e dhënë.

§ 19

Forma logjike e të gjitha gjykimeve qëndron në unitetin objektiv të apercepcionit të koncepteve, të cilët gjenden në to

Unë nuk kam qenë kurrë i kënaqur me përkufizimin, të cilin e japin logjicistët për gjykimin: gjykimi është, si thonë ata, përfytyrimi mbi marrëdhënien ndërmjet dy koncepteve. Duke mos dëshiruar që këtu t'ia filloj polemikës me ta lidhur me pasaktësinë e përkufizimit, sepse ky përkufizim ka të bëjë vetëm me gjykimet *kategorike* e jo edhe me gjykimet hipotetike e disjunktive (këto të fundit nuk ngërthejnë në vete marrëdhëniet ndërmjet koncepteve, por vetëm ndërmjet gjykimeve) do të konstatoj vetëm se (duke e lënë anësh faktin se nga ky

gabim i logjikës kanë pasur disa rrjedhoja të pakëndshme)[1] këtu nuk është e caktuar se ku qëndron kjo *marrëdhënie*.

Por, nëse më saktësisht e shqyrtoj marrëdhënien e njohjeve, të cilat janë të dhëna në çdo gjykim dhe, pastaj, këtë marrëdhënie, si një çështje e arsyes, e dalloj nga marrëdhënia që mbështetet në ligjet e imagjinatës reproduktive (e cila ka të vlejtur vetëm subjektiv), atëherë konstatoj se gjykimi nuk është tjetër, por një mënyrë si njohjet e dhëna vetëm nën unitetin *objektiv* të apercepcionit. Këpuja ***është*** në gjykime ka për qëllim ta bëjë dallimin e unitetit objektiv të përfytyrimeve të dhëna nga uniteti subjektiv, sepse kjo fjalëz flet për marrëdhënien e këtyre ndaj apercepcionit transcendental dhe për unitetin e domosdoshëm të tyre ani pse vetë gjykimi është empirik dhe, pra, i rastësishëm, për shembull: trupat janë të rendë. Ç'është e vërteta, unë me këtë nuk dua të them: në një të perceptuar empirik, këto përfytyrime patjetër i takojnë njëri-tjetrit, por: në mbështetje të unitetit të domosdoshëm të operacionit në sintezën e perceptimeve, këto përfytyrime i takojnë njëritjetrit, përkatësisht në mbështetje të parimit të përcaktimit objektiv të të gjitha përfytyrimeve nëse nga këtu mund të zërë fill njohja; të gjitha këto parime janë të derivuara nga parimi i unitetit transcendental të apercepcionit. Vetëm në këtë mënyrë, nga kjo marrëdhënie zë fill gjykimi, domethënë një marrëdhënie, e cila vlen objektivisht dhe dallon nga ajo marrëdhënie e po të atyre përfytyrimeve, e cila vlen vetëm në mënyrë subjektive; për shembull sipas ligjeve të asociacionit. Sipas këtyre ligjeve të asociacionit unë do të mund të thoja vetëm: kur barti një trup, atëherë e kam shtypjen e peshës, por jo: ai trup është i rëndë. Kjo do të thotë: që të dy këto përfytyrime janë të lidhura në objektin, domethënë pavarësisht nga gjendja e subjektit e nuk janë vetëm në perceptim së bashku (sado herë të përsëritet).

§ 20

Të gjitha perceptimet ndijore gjenden nën kategoritë si kushte, nën të cilat vetëm e vetëm llojllojshmëria e tyre mund të bashkohet

Llojllojshmëria që është e dhënë në një perceptim ndijor bën pjesë në mënyrë të domosdoshme në unitetin primordial sintetik të apercepcionit, sepse uniteti i perceptimeve është i mundshëm vetëm në mbështetje të tij (§ 17). Mirëpo, ai veprim i arsyes, i cili llojllojshmërinë e përfytyrimeve të dhëna (qofshin këto perceptime apo koncepte) e sjell nën një apercepcion në përgjithësi, është funk-

[1] Teoria tepër e gjerë për katër figurat silogjistike ka të bëjë vetëm me silogjizmat kategorikë; dhe, megjithëse ajo nuk është tjetër veçse një mjeshtëri, që, duke i fshehur përfundimet e drejtpërdrejta (*consequentiae immediatae*) nën premisat e një përfundimi të kulluar të mendjes të krijojë iluzionin thua se, përveç modusit të figurës së parë, ekzistojnë më shumë llojë silogjizmash, prapëseprapë ajo nuk do të kishtë më shumë fat në këtë sikur të mos kishte shkuar për dore të theksoj rëndësinë e veçantë të gjykimeve kategorike si gjykime, me të cilat patjetër duhet të kenë të bëjnë të gjitha gjykimet e tjera, përkatësisht si gjykime, në të cilat do duhej patjetër të mund të reduktohen të gjitha gjykimet e tjera, kurse kjo sipas § 9 është një gabim.

sion logjik i gjykimeve (§ 19). Prandaj, çdo llojllojshmëri, nëse është e dhënë në një perceptim empirik, është e caktuar sipas njërit nga funksionet logjike të të gjykuarit, e cila këtë e vë nën një vetëdije në përgjithësi. Por kategoritë nuk janë tjetër veçse pikërisht këto funksione të të gjykuarit nëse llojllojshmëria e perceptimit të dhënë është e caktuar sipas tyre (§ 14).

§ 21

Vërejtje

Me anë të sintezës së saj arsyeja është ajo llojllojshmëri, e cila është e dhënë në një perceptim, që unë e quaj timin si diçka që i takon unitetit *të domosdoshëm* të vetëvetëdijes; e tërë kjo bëhet me anë të kategorive.[1] Pra, kategoritë tregojnë: se vetëdija empirike e llojllojshmërisë së dhënë në një perceptim gjendet, gjithashtu, nën një vetëdije të kulluar a priori po ashtu sikundër që perceptimi empirik gjendet nën një perceptim të kulluar ndijor, i cili është, gjithashtu, a priori. Prandaj, në propozicionin e sipërm është bërë fillimi i një deduksioni të koncepteve të kulluara të arsyes, në të cilin unë, pasi që kategoritë formohen në arsye, *pavarësisht nga shqisësia*, patjetër të abstraktoj nga mënyra, në të cilën bëhet e dhënë llojllojshmëria për një perceptim empirik dhe t'i kushtoj kujdes vetëm unitetit, i cili në perceptim paraqitet me anë të arsyes nëpërmes të kategorisë. Më pastaj (§ 26), në mbështetje të mënyrës si bëhet i dhënë perceptimi empirik, do të theksoj pah se uniteti i perceptimit nuk është tjetër veçse uniteti, të cilin kategoria, sipas (§ 20) të mëparshëm, ia atribuon llollojshmërisë së një perceptimi të dhënë në përgjithësi; prandaj, qëllimi i deduksionit do të arrihet vetëm atëherë, kur të shpjegohet të vlejturit e kategorisë a priori për të gjitha objektet e shqisave tona.

Mirëpo, në provën e mësipërme, nuk kam mund të abstraktoj nga një gjë, përkatësisht nga fakti se llojllojshmëria e perceptimit *patjetër duhet të jetë e dhënë* ende para sintezës së arsyes dhe pavarësisht nga kjo; mirëpo, si duhet të bëhet kjo, - mbetet këtu e pazgjidhur, sepse sikur unë do ta merrja me mend ndonjë arsye, e cila edhe do të perceptohet (si, fjala bie, arsyeja hyjnore, e cila nuk do t'i perceptonte objektet e dhëna, por me përfytyrimin e saj vetë objektet do të kishin qenë njëkohësisht të dhëna ose me anë të tij të prodhuara), atëherë kategoritë nuk do të kishin pasur asnjë rëndësi për një njohje të tillë. Ato janë rregulla vetëm për një arsye të tillë, e tërë fuqia e së cilës qëndron në të menduar, domethënë në veprim, i cili sintezën e asaj llojllojshmërie, e cila nga kushedikah është e dhënë në të perceptuar, e vë nën unitetin e apercepcionit; për këtë arsye, pra, e cila vetë për vete *nuk njeh* asgjë, por vetëm e lidh dhe e rregullon materialin e njohjes, perceptimin, i cili patjetër duhet të jetë i dhënë

[1] Baza e provës mbështetet në përfytyrimin e *unitetit të perceptimit* në të cilin është i dhënë një objekt. Ky unitet gjithmonë përmban sintezën e llojllojshmërisë, e cila është e dhënë për një perceptim dhe që tashmë përmban marrëdhënien e kësaj llojllojshmërie ndaj unitetit të apercepcionit.

nga ana e objektit. Mirëpo, kjo veti e posaçme e arsyes sonë që me anë të kategorive dhe pikërisht me atë numër të tyre krijon a priori unitetin e apercepcionit, kjo veti e saj, gjithashtu, nuk mund të shpjegohet më tutje, siç është e pamundshme të dihet për ç'arsye ne i kemi pikërisht këto funksione të të gjykuarit e jo të tjera, apo per ç'arsye koha dhe hapësira janë forma të vetmet të të perceptuarit tonë të mundshëm.

§ 22

Kategoritë nuk kanë ndonjë përdorim tjetër në të njohurit e gjësendeve veçse zbatimin në objektet e përvojës

Pra, *të marrësh me mend* ndonjë objekt dhe *të njohësh* ndonjë objekt nuk është po ajo gjë; për të njohur diçka janë të nevojshme dy gjëra: koncepti, me anë të të cilit merret me mend ndonjë gjësend në përgjithësi (kategoria) dhe, së dyti, perceptimi, me anë të të cilit objekti bëhet i dhënë, sepse sikur konceptit do të kishte qenë e mundshme t'i bëhet i dhënë ndonjë perceptim përkatës, atëherë ai, pra nga forma, do të kishte qenë një mendim, por pa asnjë objekt dhe, kështu, me anë të tij nuk do të kishte qenë e mundshme asnjë njohje e ndonjë gjësendi, pasi që, me sa di unë, asgjë nuk do të ekzistonte e as që do të mund të ekzistonte, për të cilën do të mund të zbatohej mendimi im. Mirëpo, i tërë të njohurit, që është i mundshëm për ne, është ndijor (estetika); prandaj, po të marret me mend ndonjë objekti në përgjithësi, si me anë të konceptit të kulluar të arsyes për ne mund të bëhet njohje vetëm nëse ky koncept i kulluar zbatohet në objektet ndijore. Perceptimi ndijor është ose perceptim i kulluar (hapësira dhe koha) ose perceptim empirik i ndonjë gjëje që drejtpërdrejt përfytyrohet me anë të ndijimit si ndonjë gjë reale në hapësirë dhe në kohë. Me anë të të perceptuarit ne mund të arrijmë njohje a priori për objektet (në matematikë), por vetëm sa i përket formës së tyre si dukuri; me këtë rast mbetet e pazgjidhur çështja nëse mund të ekzistojnë gjësende, të cilat patjetër duhet të perceptohen në këtë formë. Së këndejmi, të gjitha konceptet matematike për vete (*für sich*) nuk janë njohje përveç nëse supozohet se ekzistojnë gjësende, të cilat ne mund t'i përfytyrojmë vetëm sipas formës së perceptimit ndijor. Mirëpo, *gjësendet në hapësirë dhe në kohë* janë të dhënë vetëm nëse janë perceptime (domethënë përfytyrime të shoqëruara nga ndijimi) e, pra, vetëm në përfytyrimin empirik. Prandaj, konceptet e kulluara të arsyes, madje edhe kur zbatohen në perceptimet a priori (si në matematikë) sjellin njohje vetëm nëse perceptimet e kulluara të arsyes mund të zbatohen në perceptime empirike. Pra, nëpërmes të të perceptuarit, kategoritë na i liferojnë njohjet për gjësendet vetëm nëse mund të zbatohen në *perceptimet empirike*, domethënë ato i shërbejnë vetëm mundësisë së *njohjes empirike*. Kjo njohje quhet ***përvojë***. Pra, kategoritë nuk kanë asnjë përdorim tjetër për njohjen e gjësendeve, përveç dhe vetëm nëse këto gjësende konsiderohen objekte të përvojës së mundshme.

§ 23

Propozicioni i sipërm ka rëndësi shumë të madhe, sepse ai, gjithashtu, i përcakton kufijtë e përdorimit të koncepteve të kulluara, të arsyes në raport me objektet sikundër që estetika, transcendentali, i ka përcaktuar kufijtë e përdorimit të formës së kulluar të të perceptuarit tonë ndijor si kushte, në të cilat objektet mund të jenë të dhëna për ne. Hapësira dhe koha vlejnë vetëm për objektet e shqisave, dhe, prandaj, vetëm për përvojën. Jashtë këtyre kufijve hapësira dhe koha nuk paraqesin asgjë, sepse këto ekzistojnë vetëm në shqisa, kurse jashtë tyre nuk kanë kurrfarë njëmendësie (*denn sie sind nur in den Sinnen und haben ausser ihnen keine Wirklichkeit*). Konceptet e kulluara t'arsyes janë të lira nga ky kufizim dhe, pra, shtrihen në objektet e të perceptuarit në përgjithësi pa marrë parasysh se a është ky të perceptuar i ngjashëm me atë tonin apo jo, vetëm me kusht që të jetë ndijor e jo intelektual. Por, ky zgjerim i mëtejmë i koncepteve, jashtë të perceptuarit *tonë* ndijor nuk na sjell asnjë dobi, sepse, në këtë rast, ato janë koncepte të zbrazëta të objekteve, për të cilat, me anë të këtyre koncepteve, nuk mund të gjykojmë as për atë nëse ato janë apo nuk janë të mundshme; në këtë rast, ato janë forma të kulluara mendore (*blosse Gedankenformen*) pa realitet objektiv, ngase nuk kemi asnjë perceptim, në të cilin do të mund ta zbatonim unitetin sintetik të apercepcionit, të cilin e ngërthejnë vetëm këto koncepte dhe që këto të mund të përcaktojnë ndonjë objekt. Vetëm të perceptuarit *tonë* ndijor mund t'u sigurojë koncepteve të arsyes kuptimin (*Sinn*) dhe domethënien (*Bedeutung*).

Nëse, pra, supozohet ndonjë objekt i ndonjë perceptimi *jondijor* si i dhënë, atëherë vërtet me anë të të gjitha atyre predikateve, të cilat që më parë gjenden në supozim, mund të përfytyrohet se atij *nuk i takon asgjë që është karakteristike për perceptimin ndijor*: se nuk është i shtrirë ose nuk është në hapësirë, se kohëzgjatja e tij nuk është kohore, se në të nuk ekziston asnjë ndryshim (suksesioni i përcaktimeve në kohë) etj. Mirëpo, nëse unë them se ç'nuk është *perceptim* i objektit e me këtë rast të mos mund të them se ç'është e përfshirë pikërisht në të, atëherë kjo nuk është ndonjë njohje në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, sepse, me këtë rast, absolutisht nuk e kam përfytyruar mundësinë e një objekti për konceptim tim të kulluar të arsyes pasi që nuk kam mund të jap kurrfarë perceptimi, i cili do t'i përgjigjej, por kam mund vetëm të them se për të nuk vlen të perceptuarit tonë. Por, këtu më i rëndësishëm është fakti se një gjë e tillë nuk do të mund të zbatonte asnjë kategori të vetme: për shembull, koncepti i një substance, përkatësisht koncepti i diçkahit që mund të ekzistojë si subjekt, por kurrë si predikat i kulluar (*niemals als blosse Predikat existieren können*), sepse absolutisht nuk di a mund të ekzistojë çfarëdo gjësendi, i cili do t'i përgjigjej këtij përcaktimi mendimor nëse perceptimi empirik nuk do të ma bënte të mundshëm rastin për ta zbatuar. Mirëpo, për këtë më gjerësisht në vijim.

§ 24

Për zbatimin e kategorive në objektet e shqisave në përgjithësi

Konceptet e kulluara të arsyes, me ndihmën e po të kësaj arsyeje, kanë të bëjnë me objektet e të perceptuarit në përgjithësi pa marrë parasysh a është ky të perceptuar yni apo i kujdo tjetër, por vetëm me kusht që të jetë ndijor. Pikërisht për këtë arsye këto koncepte janë *forma të kulluara mendimore*, me anë të së cilave ende nuk njihet kurrfarë objekti i caktuar. Sinteza apo lidhja e llojllojshmërisë në koncepte kishte të bënte vetëm me unitetin e apercepcionit dhe, në këtë mënyrë, përbënte bazën e mundësisë së njohjes *a priori* nëse kjo mbështetje në arsyen dhe, pra, nuk është vetëm transcendentale, por edhe e kulluar intelektuale. Por, meqenëse në ne, në themel, gjendet *a priori* njëfarë forme e të perceptuarit ndijor, e cila mbështetet në receptivitetin e mundësisë së të përfytyruarit (të shqisësisë), atëherë, arsyeja si spontanitet mund ta përcaktojë shqisën e brendshme në mbështetje të llojllojshmërisë së përfytyrimeve të dhëna në përputhje me unitetin sintetik të apercepcioneve dhe kështu ta marrë me mend unitetin sintetik të apercepcionit të llojllojshmërisë në *perceptimin ndijor* a priori si kusht, në të cilin, në mënyrë të domosdoshme, patjetër duhet të jenë të gjitha objektet e të perceptuarit tonë (njerëzor); në këtë mënyrë, kategoritë si forma të kulluara mendimore (*als blosse Gedankenformen*), fitojnë një realitet objektiv, domethënë zbatimin në objektet, të cilat mund të na jenë të dhëna në të perceptuar, por vetëm si dukuri (*aer nur als Erscheinungen*), sepse vetëm në raport me dukuritë në jemi të aftë për të perceptuar *a priori*.

Kjo sintezë e llojllojshmërisë së të perceptuarit ndijor, e cila është e mundshme dhe e domosdoshme a priori mund të quhet *figurative* (*synthesis speciosa*) për ndryshim nga ajo sitnezë, e cila do të ishte marrë me mend në raport me llojllojshmërinë e perceptimit në përgjithësi në vetë kategorinë dhe e cila quhet *sintezë intelektuale* (*synthesis intellectualis*); që të dy këto sinteza janë *transcendentale*, jo vetëm ngase në të dyja veprohet *a priori*, por edhe për arsye se për to mbështetet mundësia e njohjeve të tjera a priori.

Mirëpo, sinteza figurative, nëse ka të bëjë vetëm me unitetin primordial sintetik të apercepcionit, domethënë me këtë unitet transcendental, i cili merret me mend në kategori, ndryshe nga lidhja e kulluar intelektuale, patjetër duhet të quhet *sintezë transcendentale e imagjinatës*. Imagjinata është aftësia të përfytyrohet një objekt edhe pa praninë e tij në të perceptuar. Meqenëse i tërë të perceptuarit tonë është ndijor, atëherë imagjinata, për arsye të kushtit subjektiv, në të vetmin në të cilin ajo mund t'ua japë koncepteve të arsyes ndonjë perceptim përkatës, i takon *shqisësisë*. Por, nëse megjithëkëtë, sinteza e saj është funksion i spontanitetit që cakton e nuk është, si shqisa, vetëm objekt i të caktuarit dhe, pra, është në gjendje që *apriori* ta përcaktojë shqisën në formën e saj në ujdi me unitetin e apercepcionit, atëherë aq më parë imgjinata është fuqia që e përcakton *a priori* shqisësinë dhe, si rrjedhojë, sinteza e saj e perceptimit *në përgjithësi me kategoritë* patjetër duhet të jetë sintezë transcendentale *e imagjinatës*. Kjo sintezë është veprim i arsyes në shqisësinë dhe zbatim i parë i saj (zbatim ky që, njëkohesisht është mbështetje e të gjitha zbatimeve të tjera të tij)

në objektet e të perceptuarit që është i mundshëm për ne. Si figurative ajo dallon nga sinteza intelektuale, të cilën e prodhon vetëm arsyeja pa kurrfarë ndihme të imagjinatës. Nëse, megjithëkëtë, imagjinata është spontanitet, atëherë unë edhe këtë herë-herë e quaj imagjinatë *produktive* dhe në këtë mënyrë e dalloj nga imagjinata *riproduktive*, sinteza e së cilës u nënshtrohet vetëm ligjeve empirike, përkatësisht ligjeve të asociacionit, dhe e cila, për këtë arsye, aspak nuk i kontribuon shpjegimit të mundësisë së njohjes a priori dhe, prandaj, nuk bën pjesë në filozofinë transcendentale, por në psikologji.

*

* *

Këtu është vendi të shpjegohet paradoksi, i cili, me rastin e paraqitjes së formës së shqisës së brendshme, duhet patjetër t'i ketë ra në sy gjithkujt: se shqisa e brendshme vetëdijes ia paraqet edhe vetë neve vetëm e vetëm si dukuri e jo si gjësend më vete, sepse ne e perceptojmë vetveten tonë ashtu si *afiktohemi* në brendinë tonë; kjo, megjithëkëtë, duket si një kundërthënie, sepse ndaj vetvetes sonë do të duhej patjetër të sillemi si ndaj një gjësendi që pëson; së këndejmi, në sistemin e psikologjisë, rëndom, më me ëndje *shqisa e brendshme* konsiderohet identike me aftësinë e apercepcionit (kurse ne i kemi ndarë këto me shumë kujdes).

Ajo që e përcakton shqisën e brendshme është arsyeja dhe aftësia e saj primordiale që t'i bashkojë llojllojshmëritë e perceptimit, domethënë t'i sjellë nën një apercepcion (në të cilin mbështetet mundësia e vetë arsyes). Meqenëse te ne njerëzit arsyeja nuk është kurrfarë *aftësie* e të perceptuarit, kurse ajo as që mund t'i pranojë në vetvete perceptimet edhe sikur këto të ishin të dhënë në shqisësinë, dhe, në këtë mënyrë, si të thuash të bashkojë llojllojshmërinë e perceptimeve vetjake të saj, prapëseprapë sinteza e saj, nëse arsyeja kundrohet vetëm për vete, nuk është tjetër, pos unitet i veprimit, për të cilin ajo, si e tillë, është e vetëdijshme edhe pa shqisësinë apo senzualitetin, dhe me anë të të cilit ajo është në gjendje që në brendinë e saj të përcaktojë vetë shqisësinë në llojllojshmërinë e saj, e cila mund të jetë e dhënë sipas formës së të perceptuarit të saj. Arsyeja, pra, me emrin e një *sinteze transcendentale të imagjinatës* mbi subjektin pasiv, aftësia e të cilit është ajo, vetë, për të cilin ne me të drejtë themi se afikton shqisën e brendshme. Apercepcioni dhe uniteti sintetik i tij assesi nuk përkojnë në të njëjtën kohë me shqisën e brendshme, sepse apercepcioni si burim i çdo lidhjeje ka të bëjë me llojllojshmërinë e perceptimit në përgjithësi me emrin kategori, domethënë, ka të bejë, para çdo të perceptuari ndijor, me objektet në përgjithësi.[1] Përkundrazi, shqisa e brendshme ngërthen vetëm formën e të perceptuarit, por pa kurrfarë lidhjeje të llojllojshmërisë në të e, pra, nuk ngërthen ende kurrfarë perceptimi *të caktuar*, i cili është i mundshëm vetëm në mbështetje të vetëdijes për përcaktimin e tij me anë të operacionit transcendental të imagjinatës (ndikimi sintetik i arsyes në shqisën e brendshme), të cilin unë e kam quajtur sitnezë figurative.

[1] Këtu e kemi aprovuar mendimin e B. Erdman-it, i cili në vend të fjalës "e pra" e vë fjalën "domethënë", "përkatësisht".

Ne këtë prore e venerojmë në vetveten tonë. Ne assesi nuk mund ta marrim me mend ndonjë vijë, e njëkohësisht të mos e tërheqim atë në mendimin tonë; as nuk mund ta marrim me mend ndonjë rreth e njëherësh të mos e *përshkruajmë* atë, assesi nuk mund t'i përfytyrojmë tri dimensionet e hapësirës e në një pikë mos i vëmë vertikalisht tri drejtëza njërën në tjetrën, madje as kohën nuk mund ta përfytyrojmë nëse në *tërheqjen* e një vije të drejtë (e cila duhet të jetë përfytyrimi i jashtëm figurativ në kohë) nuk i kushtojmë kujdes vetëm operacionit të sintezës së llojllojshmërisë, me anë të së cilës përcaktojmë në mënyrë suksesive shqisën e brendshme dhe, pra, suksesionit të këtij përcaktimi në të. Lëvizja si veprim i subjektit (jo si një përcaktim i një objekti)[1] e, si rrjedhojë, edhe sinteza e llojllojshmërisë në hapësirë, kur abstraktojmë nga hapësira dhe kemi kujdes vetëm për veprimin, me anë të të cilit përcaktojmë shqisën e brendshme sipas formës së saj – kjo, për më tepër, prodhon konceptin e suksesionit. Pra, arsyeja nuk e gjenë qysh në *shqisën e brendshme* ndonjë lidhje të tillë të llojllojshmërisë, por këtë e prodhon duke *afiktuar* këtë shqisë. Por, si është e mundshme që un-i që mendon[2] të dallojë nga un-i që e percepton vetveten (ngase unë mund të përfytyrojë edhe ndonjë lloj tjetër perceptimi, së paku si të mundshëm) e, megjithëkëtë, prapëseprapë me te të jetë identik si një dhe po ai subjekt; si, pra, unë mund të them: unë si inteligjencë dhe subjekt mendimor e njoh vetveten time si një objekt që është marrë me mend – nëse, përveç kësaj, jam i dhënë vetvetes në të perceptuar – vetëm ashtu siç i marr me mend edhe dukuritë e tjera, domethënë nëse vetvetes i jam i dhënë në dukurinë e jo ashtu çfarë unë jam për arsyen. Kjo çështje është, gjithashtu, e vështirë sikurse edhe çështja se si unë mund të jemë objekt për veten time, madje i të perceptuarit dhe i perceptimeve të brendshme. Se, megjithëkëtë, çështja patjetër duhet të qëndrojë kështu mund të provohet qartë nëse hapësira konsiderohet vetëm si formë e kulluar e dukurive të shqisave të jashtme, në atë mënyrë, kur në kohën e cila nuk është ndonjë objekt i të perceptuarit të jashtëm nuk mund ta përfytyrojmë ndryshe veçse në figurën e një vije, të cilën e tërheqim, pa të cilën mënyrë të të përfytyruarit kohor; po kështu edhe nëse përcaktimin e gjatësisë së kohës ose përcaktimin e pozitave kohore për të gjitha perceptimet e brendshme patjetër duhet ta marrim nga ndryshueshmëria, të cilën na japin gjësendet e jashtme, pra nëse përcaktimet e shqisës së brendshme duhet patjetër t'i rregullojmë në kohë si dukuri pikërisht në atë mënyrë, në të cilën i rregullojmë dukuritë e shqisës së jashtme në hapësirë. Prandaj, nëse për dukuritë në hapësirë pranojmë se me anë të tyre i njohim objektet vetëm nëse do të jemi të afiktuar nga jashtë, atëherë ne doemos duhet të pranojmë edhe për shqisën e brendshme se me anë

[1] Lëvizja e ndonjë *objekti* në hapësirë nuk bën pjesë në ndodnjë shkencë të kulluar e, pra, as në gjeometri, sepse vetëm në mbështetje të përvojës e jo a priori mund të kuptohet se diçka është në lëvizje. Mirëpo, lëvizja si përshkrim i ndonjë hapësirë ëshë një *actus* i kulluar i sintezës suksesive të llojllojshmërisë në të perceptuarit e jashtëm në përgjithësi, të cilin e prodhon imagjinata produktive; nga këtu, ajo bën pjesë, jo vetëm në gjeometri, por, për më tepër, edhe në filozofinë transcendentale.

[2] Këtë formulim e ka sugjeruar *Hans Faihinger-i*, i cili në vend të "*das ich denke*" ka vënë "*das ich, das denkt*" (uni që mendon).

të saj perceptojmë vetveten tonë vetëm ashtu siç e afiktojmë për se brendshmi *vetë në vetveten tonë*, domethënë, përsa i përket të perceptuarit të brendshëm ne e njohim subjektin tonë vetjak vetëm si dukuri e jo çfarë është ai më vete[1].

§ 25

Përkundrazi, në sintezën transcendentale të llojllojshmërisë së përfytyrimeve në përgjithësi e, pra, në unitetin primordial sintetik të apercepcionit unë jam i vetëdijshëm për veten time jo si dukuri, as si gjësend më vete, por vetëm se ekzistoj, se jam. Ky *përfytyrim* është *mendim* e jo *perceptim*. Por meqenëse për ta njohur vetveten tonë është i nevojshëm, përveç funksionit të mendimit, i cili llojllojshmërinë e çdo perceptimi të mundshëm e vë nën unitetin e apercepcionit, edhe një lloj i posaçëm i të perceptuarit, me anë të të cilit kjo llojllojshmëri bëhet e dhënë, del se ekzistenca ime vërtet nuk është dukuri e aq më pak vetëm një dukje), por përcaktimi i ekzistencës sime[2] mund të kryhet vetëm sipas formës së shqisës së brendshme e në mbështetje të mënyrës sipas së cilës në të perceptuarit e brendshëm bëhet e dhënë llojllojshmëria, të cilën unë e bashkoj; dhe nga këtu unë nuk kam asnjë *njohje për vetveten si gjësend më vete*, por vetëm si *dukuri*. Vetëdija për vetveten, pra, ende as përafërsisht nuk është njohje e vetvetes edhe me gjithë të gjitha kategoritë, të cilat e përbëjnë mendimin për *një objekt në përgjithësi,* duke e bashkuar llojllojshmërinë në një apercepcion. Prandaj, sikundër që për njohjen e ndonjë objekti, i cili dallon nga unë, me nevojitet, përveç se ta marr me mend një objekt në përgjithësi (në kategori), edhe një perceptim, me anë të të cilit unë e përcaktoj atë koncept të përgjithshëm, gjithashtu, për njohjen e vetvetes më nevojitet, përveç vetëdijes ose përveç se unë vetveten ta marr me mend, edhe një të perceptuar të llojllojshmërisë, me anë të të cilit unë e përcaktoj këtë të marrë me mend të vetvetes; edhe unë ekzistoj sikurse intelegjenca, e cila është e vetëdijshme për fuqinë e saj për të bashkuar, por, meqenëse ajo, në raport me llojllojshmërinë, të cilën duhet ta bashkojë, i nënshtrohet një kushti që limiton dhe të cilin ajo e quan shqisë të brendshme, del se

[1] Unë nuk shoh se si mund të gjenden aq vështirësi në faktin se shqisa e brendshme afiktohet nga vetë. Shembull për këtë kemi në çdo akt të vëmendjes (*Aufmerksamkeit*). Arsyeja prore nxit në të shqisën e brendshme të lidhjes, të cilën kjo e merr me mend sipas të perceptuarit të brendshëm që i përgjigjet llojllojshmërisë në sintezën e arsyes. Gjithkush mund të hetojë në vetveten e vet se sa, në këtë mënyrë, vetëdija në përgjithësi afiktohet.

[2] Ky: *Unë mendoj* shpreh atë akt, i cili përcakton ekzistencën time. Pra, në të ekzistenca tashmë është e dhënë, por me këtë nuk është e dhënë mënyra, në të cilën unë duhet ta përcaktoj atë, domethënë në ç'mënyrë duhet vënë në veten time në llojllojshmërinë, e cila i takon asaj. Për këtë arsye është e nevojshme autoobservimi, në themelin e të cilit gjendet një formë e dhënë a priori, përkatësisht koha, e cila është ndijore dhe i takon receptivitetit të asaj që mund të përcaktohet. Nëse tash unë nuk kam edhe ndonjë autoobservimi tjetër, i cili paraqet *atë që* në mua *përcakton* dhe për të cilën unë jam i vetëdijshem në mbështetje të spontanitetit të tij po ashtu para aktit të përcaktimit, sikundër që **koha** para këtij akti paraqet atë që përcaktohet, atëherë unë nuk mund ta përcaktoj ekzistencën time si një ekzistencë e një qenie, e cila vetë vepron, por unë e përfytyroj vetëm spontanitetin e të menduarit, përkatësisht të përcaktuarit, dhe ekzistenca ime prore mund përcaktohet vetëm në mënyrë ndijore, domethënë si ekzistencë e një dukurie. Megjithëkëtë, ky spontanitet bën që unë vetveten time ta quaj ***inteligjencë***.

ajo mund ta bëjë të qartë këtë lidhje vetëm në mbështetje të marrëdhënies kohore, e cila gjendet kryesisht jashtë koncepteve të njëmendta të arsyes; prandaj, ajo vetë mund ta njohë vetveten vetëm si një koncept i saj ndaj një të perceptuari (i cili nuk mund të jetë intelektual dhe i dhënë me anë të vetë arsyes) e jo ashtu sikur të perceptuarit e saj të kishte qenë intelektual.

§ 26

Deduksioni transcendental i përdorimit të përgjithshëm të mundshëm empirik të koncepteve të kulluara të arsyes

Në *deduksionin metafizik* është provuar përgjithësisht zanafilla e kategorive *a priori* në mbështetje të përputhshmërisë së plotë të tyre me funksionet e përgjithshme logjike të mendimit, kurse në *deduksionin transcendental* është paraqitur mundësia e kategorive si njohje *a priori* e objekteve të ndonjë të perceptuari në përgjithësi (§ 20,21). Tash duhet shpjeguar se si ne *me anë të ktegorive* mund t'i njohim a priori objektet, të cilat *mund t'u jenë dhënë shqisave tona* dhe, për më tepër, t'i njohim jo sipas formës së të perceptuarit, por sipas ligjeve të lidhjes së tyre, pra, si të themi, si mund t'ia, imponojmë natyrës ligjin dhe, për më tepër, këtë ta bëjmë të mundshme, sepse, sikur kategoritë të mos kishin qenë të afta për këtë, atëherë nuk do të kishte qenë e qartë si është e mundshme që e tërë ajo që mund të jetë e dhënë patjetër të gjendet nën ligjet, të cilat dalin a priori vetëm e vetëm nga arsyeja.

Para së gjithash dua të vërë në pah se me *sintezë të aprehenzionit* kuptoj atë bashkim të llojllojshmërisë së të një perceptuari empirik, me të cilin bëhet i mundshëm perceptimi, domethënë vetëdija empirike për të (si dukuri).

Në përfytyrimet e hapësirës e të kohës ne kemi *forma a priori* të të perceptuarit ndijor edhe të jashtëm edhe të brendshëm, dhe sinteza e aprehenzionit të llojllojshmërisë së dukurive doemos duhet t'iu përgjegjet atyre, sepse ajo vetëm mund të derivohet sipas kësaj forme. Mirëpo, hapësira dhe koha nuk përfytyrohen a priori vetëm si *forma* perceptimi ndijor, por si edhe vetë perceptimet (që ngërthejnë një llojllojshmëri) e, pra, me përcaktimin e unitetit të kësaj llojllojshmërie në këtë (shih: Estetika transcendentale).[1] Prandaj, qysh *uniteti i sintezës* së llojllojshmërisë, qoftë jashtë nesh, qoftë në ne, e, pra, dhe një *lidhje*, me të cilën patjetër duhet të jetë në përputhje me çdo gjë që duhet të paraqitet në hapësirë e në kohë si kusht i sintezës së çdo *aprehenzioni* është dhënë a priori në të njëjtën kohë me (jo *në*) këtë të perceptuar. Ky unitet sintetik nuk mund të

[1] Hapësira e paraqitur si objekt (siç duhet të bëhet njëmend në gjeometri) përmban, përveç *formës së të perceptuarit*, dhe diçka më tepër, domethënë bashkimin në një përfytyrim perceptues të asaj llojllojshmërie, e cila është e dhënë sipas formës së shqisësisë, kështu që forma e të perceptuarit jep vetëm llojllojshmërinë, kurse perceptimi formal unitetin e përfytyrimit. Në estetikë unë këtë unitet e kam klasifikuar në shqisësi vetëm e vetëm për të theksuar se ai vjen para çdo koncepti ani pse paraqet një sintezë, e cila nuk u takon shqisave e në mbështetje të së cilës bëhen të mundshme të gjitha konceptet për hapësirën dhe kohën si perceptim *të dhënë* vetëm në mbështetje të këtij uniteti (meqenëse arsyeja përckaton shqisësinë, atëherë del se ky unitet i këtij perceptimi a priori i takon hapësirës dhe kohës e jo konceptit të arsyes (§ 24).

jetë tjetër veç se uniteti i asaj lidhjeje të llojllojshmërisë së një perceptimi në përgjithësi të dhënë në një vetëdije origjinale (*in einem ursprünglichen Bewusstsein*), e cila është derivuar sipas kategorive dhe e zbatuar vetëm në të perceptuarit tonë ndijor. Së këndejmi del se çdo sintezë, në mbështetje të së cilës është i mundshëm vetëm të perceptuarit, gjendet nën kategoritë, dhe, meqenëse përvoja është një njohje që konsiston në lidhjen e perceptimeve, atëherë del se kategoritë janë kushtet e mundësisë së përvojës dhe, pra, vlejnë a priori për të gjitha objektet e përvojës.

*

* *

Nëse unë, për shembull, të dhënit empirik të një shtëpie e bëj perceptim nëpërmes të aprehenzionit[1] të llojllojshmërisë së tij, atëherë *uniteti i domosdoshëm* i hapësirës dhe i të dhënit të jashtëm ndijor në përgjithësi, më shërben si bazë dhe unë, në një mënyrë, e vizatoj trajtën e tij sipas këtij uniteti sintetik në hapësirë. Por, po ky unitet sintetik, kur unë e abstraktoj formën e hapësirës, selinë e tij e ka një arsye dhe paraqet kategorinë e sintezës së asaj që është homogjene në të perceptuarit në përgjithësi, domethënë në kategorinë e madhësisë, me të cilën patjetër duhet të jetë në përputhje sitneza e aprehezionit, domethënë e perceptimit.[2]

Kur e vëneroj (tash marr një shembull tjetër) ngrirjen e ujit, atëherë unë i aprehendoj dy gjendje (lëngun dhe fortësinë), të cilat, si të tilla; njëra ndaj tjetrës qëndrojnë në një relacion të kohës. Mirëpo, unë në kohë, të cilën e kam vënë si bazë të dukurisë *së dhënë* të brendshme ia përfytyroj vetvetes në mënyrë të domosdoshme *unitetin* sintetik të llojllojshmrisë, unitet ky, për të cilin ky relacion nuk do të kishte mund të jetë i dhënë si *i caktuar* në një perceptim (në pikëpamje të kohës së suksesionit). Mirëpo, kur unë abstraktoj nga forma konstante e të dhënit tim të brendshëm, nga koha, atëherë shihet se ky unitet sintetik si në kusht *a priori*, në të cilin unë e lidhi llojshmërinë e një *perceptimi në përgjithësi*, është kategori e shkakut, me anë të së cilës unë, kur këtë e zbatoj në shqisësinë time, përckatoj *çdo gjë që ndodh në kohë në përgjithësi në relacion ndaj tij*.

Prandaj, aprehenzioni në një ngjarje të tillë e, pra, edhe vetë kjo ngjarje, gjendet, në pikëpamje të të perceptuarit të brendshëm, nën konceptin e pasojave të shkaqeve, dhe, po kështu, edhe në të gjitha rastet e tjera.

*

* *

Kategoritë janë koncepte, të cilat a priori ua diktojnë ligjet dukurive e, pra, edhe natyrës si tërësi e të gjitha dukurive (*natura materialiter spectata*); tash shtro-

[1] Në *botimin e katërt origjinal* thuhet jo "*aprehenzioni*", por "*apercepcioni*".

[2] Në këtë mënyrë provohet: se sinteza e prehenzionit, e cila është e domosdoshme në mënyrë empirike patjetër duhet të jetë në përputhje me sintezën e apercepcionit, i cili ka karakter intelektual dhe që gjendet krejtësisht a priori në kategori. Është po ai spontanitet, i cili, atje me emrin imgjinatë, kurse atje me emrin arsye, prodhon lidhjen në llojllojshmërinë e perceptimit.

het pyetja: si është e mundshme të kuptohet se natyra duhet të drejtohet sipas këtyre, përkatësisht në ç'mënyrë kategoritë mund ta përcaktojnë a priori lidhjen e llojllojshmërisë së natyrës, pasi që këtë nuk e marrin nga ajo, përkatësisht, kur ato nuk nxirren nga natyra e as nuk drejtohen sipas kësaj si ndaj modelit të tyre (sepse, ndryshe, do të kishin qenë koncepte empirike). Që zgjidhja e kësaj enigme.

Çështja se për ç'arsye ligjet e dukurive duhet patjetër të përputhen me arsyen dhe me formën e saj a priori, domethënë me fuqinë e saj, e cila llojllojshmërinë në përgjithësi e lidh nuk është aspak më e çuditshme se çështja në ç'mënyrë duhet patjetër të përputhen vetë dukuritë me formën e perceptimit ndijor a priori, sepse ligjet, gjithashtu, nuk ekzistojnë në dukuritë, por ekzistojnë vetëm relativisht për subjektin dhe vetëm me kusht nëse ky subjekt është i pajisur me arsye, sikundër që dukuritë nuk ekzistojnë më vete, por vetëm relativisht për po atë qenie, e cila ka shqisa. Gjësendeve më vete do t'u takonte në mënyrë të domosdoshme ligjësoria e tyre edhe jashtë arsyes, e cila i njeh. Mirëpo, dukuritë janë vetëm përfytyrime të gjësendeve, të cilat nuk mund të njihen se çfarë ato, ndoshta, mund të jenë më vete. Por, si përfytyrime të kulluara ato nuk janë nën asnjë ligj të lidhjes, përveç nën atë ligj, i cili e dikton vetëm fuqinë lidhëse. Ajo që lidh llojllojshmërinë e perceptimit ndijor është imagjinata, e cila varet nga arsyeja në unitetin e sintezës intelektuale të saj, kurse në llojllojshmërinë e aprehenzionit nga shqisësia. Por meqenëse çdo perceptim i mundshëm varet nga sinteza e aprehenzionit, kruse kjo sintezë empirike, përsëri varet nga sinteza transcendentale, domethënë nga kategoritë, atëherë të gjitha perceptimet e mundshme e, pra, edhe çdo gjë që mund të arrijë deri te vetëdija empirike, përkatësisht të gjitha dukuritë e natyrës, në lidhjen e tyre, duhet patjetër të gjenden nën kategoritë, nga të cilat natyra (e kundruar vetëm si natyrë në përgjithësi) varet si nga arsyeja primordiale e ligjësisë së saj (si *natura formaliter spectata*). Por arsyeja e kulluar nuk mund që në mbështetje të kategorive, me anë të të cilave dukurive ua dikton ligjet e saj *a priori* të arrijë deri te ligjet e tjera veçse deri tek ato, në të cilat mbështet ***natyra në përgjithësi*** si ligjësi e dukurive në hapësirë dhe në kohë. Ligjet speciale, ani pse të gjitha së bashku, gjenden nën kategoritë, nuk mund të *derivohen plotësisht* nga kategoritë, sepse kanë të bëjnë me dukuritë e caktuara në mënyrë empirike. Që të njihen këto ligje speciale duhet të ndihmojë përvoja; mirëpo, ç'është përvoja *në përgjithësi* dhe ç'mund të njihet si objekt i përvojës, këtë mund ta njohim vetëm në mbështetje të ligjeve *a priori*.

§ 27

Rezultati i këtij deduksioni të koncepteve të arsyes

Pa kategori nuk mund *ta marrim me mend* asnjë objekt; asnjë objekt të marrë me mend nuk mund ta *njohim* pa perceptim,[1] i cili u përgjigjet këtyre koncepteve. Mirëpo, të gjitha perceptimet tona janë ndijore dhe, prandaj, kjo njohje, nëse

[1] Këtu është aprovuar teksti i *botimit të katërt origjinal* ku në vend të fjalës "perceptimet"(Anschauungen) është përdorë fjala "perceptim" (Anschauung).

objekti i saj është i dhënë, është empirike. Prandaj, për ne ***nuk është e mundshme asnjë njohje a priori përveç njohjes së objekteve të përvojës së mundshme.***[1]

Mirëpo, megjithëse kjo njohje është e kufizuar vetëm në objektet e përvojës, prapëseprapë për këtë arsye, nuk është, e tëra e huazuar nga përvoja, sepse edhe perceptimet e kulluara si dhe konceptet e kulluara të arsyes janë elemente të njohjes, të cilët gjenden në ne *a priori*. Por ekzistojnë dy mënyra si mund të merret me mend përputhja e domosdoshme e përvojës me konceptet e objekteve të saj: ose përvoja i bën të mundshme konceptet, ose këto koncepte e bëjnë të mundshme përvojën. Sa u përket kategorive (sikurse edhe të perceptuarit të kulluat ndijor) mënyra e parë nuk merret parasysh, sepse kategoritë janë koncepte *a priori* dhe, pra, janë të pavarura nga përvoja (pohimi se ato kanë zanafillë empirike do të kishte qenë një lloj i *generatio aequivoca*). Prandaj, mbetet vetëm mënyra e dytë (si të thuash një sistem i *epigjenezës* së mendjes së kulluar): se kategoritë ngërthejnë ato mundësi themelore të tërë përvojës në përgjithësi që e kanë burimin e tyre në arsyen. Mirëpo, për atë se në ç'mënyrë ato e bëjnë të mundshme përvojën dhe cilat propozicione themelore për mundësinë e përvojës ato ofrojnë në zbatimin e tyre lidhur me dukuritë, për tërë këtë do të bëhet fjalë më shumë në pjesën kryesore vijuese rreth përdorimit transcendental të fuqisë së të gjykuarit (*von dem transzendentalen Gebrauche der Urteilskraft*). Nëse ndokush do të propozonte ndonjë rrugë të mesme ndërmjet këtyre dy rrugëve të vetme, përkatësisht se kategoritë nuk janë as parime të para *a priori* të njohjes sonë, të cilat kuptohen vetvetiu, as nuk janë të marrë nga përvoja, por paraqesin prirjet subjektive të të menduarit që janë të rrënjosura në ne njëkohësisht me ekzistencën tonë dhe të cilat krijuesi ynë i ka kurdisur është që përdorimi i tyre saktësisht të përputhet me ligjet e natyrës, sipas të cilave zhvillohet përvoja, (një lloj *sistemi i performacionit* të mendjes së kulluar), atëherë (përveç asaj se të një hipotezë e tillë nuk shihet fundi, deri tek i cili do të shtrihet supozimi i prirjeve të konstatuara më parë për gjykimet e ardhshme) kundër kësaj rruge të mesme do të kishte vendosur kjo: sepse në këtë rast kategoritë do të kishin mbetur pa atë *domosdosi*, e cila është tipar thelbësor i konceptit të tyre; sepse, për shembull koncepti që shpreh domosdosinë e një rrjedhoje nën një kusht të supozuar do të kishte qenë i rremë nëse do të bazohej vetëm në një domosdosi subjektive arbitrare, e cila është e rrënjosur në ne dhe në mbështetje të së cilës ne i lidhim disa përfytyrime empirike sipas një rregulli të tillë të marrëdhënieve. Unë nuk do të mund të thoja: rrjedhoja është e lidhur me shkakun në objektin (domethënë në mënyrë të domosdoshme) por vetëm: unë jam vetëm i kurdisur në atë mënyrë që këtë përfytyrim mund ta marr me mend vetëm si të lidhur në këtë mënyrë, kurse kjo është pikërisht ajo që më se shumti e dëshiron skeptiku, sepse

[1] Me qëllim që të mos merren shumë heret parasysh pasojat e dëmshme të këtij propozicioni, të cilat shkaktojnë brengosje, dëshiroj vetëm të përkujtoj se kushtet e të dhënit tonë ndijor nuk i kufizojnë kategoritë *në të menduarit;* ato kanë një fushë të pakufizuar. Por, për *njohjen* e asaj që e marrim me mend, për përcaktimin e objektit, është i nevojshëm perceptimi, aty ku mungon të perceptuarit aty mendimi për objektin mund t'i ketë pasojat e tij të vërteta dhe të dobishme për ***përdorimin e mendjes*** së subjektit Mirëpo, meqenëse ky përdorim nuk ka të bëjë gjithmonë me përcaktimin e objektit dhe me vullnetin e tij, atëherë këtu nuk mund të bëhët fjalë për të.

me këtë rast të gjitha njohjet tona, të cilat konsistojnë në të vlejturit objektiv të gjykimeve tona do të kishte qenë vetëm një aparencë dhe do të ishin gjetur edhe njerëzit e tillë, të cilët, sa u përket atyre, këtë domosdosi subjektive (e cila patjetër duhet të ndihet) nuk do ta pranonin pak së paku; nuk do të kishte qenë e mundshme të polemizohet me askënd lidhur me atë që mbështetet në organizimin e subjektit të tij.

Koncepti i shkurtër i këtij deduksioni

Ky deduksion është paraqitja e koncepteve të kulluara të arsyes (e së bashku me ta edhe të tërë njohjes teorike *a priori*) si parime të mundësisë se përvojës si *përcaktim* i dukurive në hapësirë dhe në kohë[1] *në përgjithësi*; më në fund, ky deduksion vërteton se ky *përcaktim* del nga parimi i unitetit primordial sintetik të apercepcionit si formë e arsyes në raport me hapësirën e kohën si forma parësore të senzualitetit.

*

* *

Jam i mendimit se ndarja në paragrafe ka qenë e *domosdoshme* deri këtu, sepse deri me tash jemi marrë me koncepte elementare. Meqenëse tash po kalojmë në përdorimin e këtyre koncepteve shkoqitja e mëtejshme mund të rrjedhë në formë të pandërprerë pa paragrafe.

Libri i dytë

i analitikës transcendentale

Analitika e propozicioneve themelore

Logjika e përgjithshme është e ndërtuar në një koncept, i cili i përgjigjet plotësisht ndarjes së fuqive të larta të njohjes Këto janë: *arsyeja* (*Vorstand*), *fuqia e të gjykuarit* (*Urteilskraft*) *dhe mendja* (*Vernunft*). Prandaj, ajo, në analitikën e saj, merret me *konceptet*, *gjykimet* dhe *përfundimet*, gjë që është në përputhje të plotë me funksionet dhe me ndarjen e këtyre fuqive shpirtërore, të cilat përfshihen me një emër shumë të gjerë arsyeja në përgjithësi.

Meqenëse kjo logjikë si kryekreje formale abstrakton nga çdo përmbajtje e njohjes (qoftë kjo e kulluar apo empirike) dhe, prandaj, merret me formën e të menduarit (të njohurit diskuriv) në përgjithësi, atëherë ajo, në pjesën analitike të saj, mund të përfshijë gjithashtu edhe kanonin e mendjes, forma e të cilit e ka

---

[1] *Në botimin e tretë origjinale* thuhet: *"në hapësirën e kohës" (im Raum der Zeit), në botimin e katër origjinal "në hapësirë dhe në kohë".*

dispozitën e tij të sigurt, e cila mund të njihet në mbështetje të zbërthimit të thjeshtë të operacioneve të mendjes në pjesën përbërëse të tyre e me këtë rast të mos merret parasysh fare natyra e asaj njohjeje, e cila me këtë rast zbatohet.

Meqenëse është e kufizuar vetëm në një përmbajtje të caktuar, përkatësisht vetëm në përmbajtjen e njohjeve të kulluara *a priori*, logjika transcendatale në këtë ndarje nuk mund të veprojë si logjika e përgjithshme, sepse shihet: se *përdorimi transcendental* i mendjes assesi nuk vlen në mënyrë objektive, dhe, së këndejmi, nuk i takon *logjikës së vërtetë,* domethënë analitikës, por, si një *logjikë e dukjes,* kërkon, nën emrin e një *dialektike* transcendentale, një pjesë të posaçme të ndërtesës shkencore. (einen besondern Teil des scholastischen Lehrgebäudes).

Prandaj, në logjikën transcendentale arsyeja dhe fuqia e të gjykuarit e kanë kanonin e tyre për përdorimin, i cili vlen objektivisht, i cili, pra, është i vërtetë dhe, së këndejmi, bëjnë pjesë në pjesën analitike të saj. Mirëpo, në përpjekjet e saj që i bën me qëllim të anticipojë ndonjë gjë a priori për gjësendet dhe që ta zgjerojë njohjen përtej kufijve të përvojes së mundshme, mendja është plotësisht *dialektike* dhe pohimet e saj aparente nuk janë kurrsesi të përshtatshme për një kanon, çfarë, megjithëkëtë, duhet ta përmbajë analitika.

Analitika e propozicioneve themelore do të jetë, pra, vetëm një kanon për fuqinë e të gjykuarit, kanon i cili këtë do ta bëjë që lidhur me dukuritë t'i zbatojë konceptet e arsyes, të cilat ngërthejnë kushtet për rregullat *a priori*. Për këtë arsye, duke i marrë në shqyrtim *propozicionet e vërteta themelore të arsyes*, do ta përdori emrin *doktrina e fuqisë së të gjykuarit,* emër ky që më saktësisht e shpreh këtë punë.

Hyrje

Për fuqinë transcendentale të të gjykuari në përgjithësi

Nëse arsyeja në përgjithësi përkufizohet si fuqi e rregullave, atëherë fuqia e të gjykuarit është aftësia që subsumon nën rregullat, domethënë aftësia, e cila vendos nëse diçka gjendet nën një rregull të dhënë (*causa datae legis*) ose jo. Logjika e përgjithshme assesi nuk ngërthen në vete ndonjë dispozitë për fuqinë e të gjykuarit, por, fundja, as që është në gjendje të ngërthejë një gjë të tillë, sepse, meqenëse, abstrakton nga çdo përmbajtje e njohjes, asaj nuk i mbetet punë tjetër veçse formën e thjeshtë (*die blosse Form*) ta ngërthejë në mënyrë analitike në koncepte, gjykime e përfundime, dhe në mbështetje të kësaj të nxjerrë rregullat formale të përdorimit të arsyes. Nëse tash ajo dëshiron që në një mënyrë të përgjithshme të tregojë se si në këto rregulla duhet bërë subsumimin, përkatësisht si duhet vendosur nëse diçka gjendet nën këto ose jo, atëherë kjo, përsëri, do të kishte qenë e mundshme vetëm në mbështetje të një rregulli. Mirëpo, ky rregull, pikërisht për arsye se është rregull, kërkon një udhërrëfim për fuqinë e të gjykuarit; dhe kështu shihet se arsyeja është, në të vërtetë, e aftë që të nxjerrë mësim nga rregullat dhe të furnizohet me to, por fuqia e të gjykuarit është një

talent i posaçëm, i cili assesi nuk dëshiron të mësohet, por vetëm të ushtrohet. Për këtë arsye, fuqia e të gjykuarit është një tipar specifik i të ashtuquajturës mendjes së shëndoshë, përkatësisht e diturisë së bashkëlindur amnore (*Mutterwisses*), mungesën e së cilës nuk mund ta zëvendësojë asnjë shkollë, sepse, megjithëse shkolla mund të japë mësim dhe, si të thuash, një arsye të kufizuar të sigurojë një shumësi rregullash të huazuara nga njohjet e të tjerëve, prapëseprapë vetë nxënësi duhet të jetë i aftë që këto saktësisht t'i përdorë, sepse asnjë rregull që këtij i është dhënë me këtë qëllim, në mungesë të një talenti të tillë natyror, nuk siguron nga keqperdorimi.[1] Prandaj, ndonjë mjek, gjykatës apo politikan mund të ketë në kokën e tij shumë rregulla të bukura patologjike, juridike apo politike dhe në këtë pikëpamje mund të jetë mësues i mirë për të tjerët, por, megjithëkëtë, në zbatimin e këtyre rregullave lehtë mund të gabojë dhe, këtë, qoftë për arsye se i mungon fuqia natyrore e të gjykuarit (ani pse jo edhe arsyeja), dhe, pra, mund të njohë atë që është e përgjithshme *in abstracto*, por *in concrto* nuk mund të vendosë nëse diçka bie nën këtë të përgjithshme, qoftë për arsye se nuk është aftësuar përmes shembujsh e veprimit të njëmendtë për këtë gjykim. E vetmja dobi e madhe e shembujve është se ata e mprehin fuqinë e të gjykuarit. Sa i përket saktësisë së njohjes së arsyes ata, marrë në përgjithësi, kësaj më parë i shkaktojnë dëm sepse rrallëherë në mënyrë adekuate e plotësojnë kushtin e rregullës (si *cusus in terminis*), e, përveç kësaj, shpeshherë e dobësojnë atë përpjekje, të cilën ajo e bën për t'i njohur rregullat nëse ato janë të mjaftueshme, dhe këtë në përgjithësi dhe pavarësisht nga rrethanat e veçanta të përvojës, dhe kështu njeriu mësohet që këto rregulla t'i përdorë më shumë si formula se si propozicione themelore. Në këtë mënyrë, për fuqinë e të gjykuarit shembujt paraqesin ato paterica, nga të cilat kurrë nuk do të mund të heqë dorë ai, të cilit i mungon talenti natyror i fuqisë së të gjykuarit.

Por, megjithëse logjika e përgjithshme nuk mund t'i japë fuqisë së të gjykuarit kurrfarë dispozitash, prapëseprapë me logjikën transcendentale çështja qëndron krejtësisht ndryshe, kështu që, për më tepër, duket se puna e saj e njëmendtë është që, në mbështetje të rregullave të caktuara, ta përmirësojë dhe ta sigurojë fuqinë e të gjykuarit në përdorimin e arsyes së kulluar. Sepse me qëllim që arsyeja të zgjerohet në fushën e njohjeve të kulluara *a priori*, duket se filozofia (pra, si doktrinë) është e panevojshme ose, se paku është pritur keq, sepse me të gjitha përpjekjet e deritashme, prapëseprapë, është fituar fare pak ose gati aspak truall; mirëpo, si një kritikë që ka për qëllim ta mbrojë fuqinë e të gjykuarit nga gabimet në përdorimin (*lapsus judici*) e atyre pak koncepteve të kulluara të arsyes që kemi për këtë qëllim (ani pse me këtë rast dobia është vetëm negative), filozofia është angazhuar me tërë mendjemprehtësinë dhe shkathtësinë e saj të shqyrtimit.

[1] Mungesa e fuqisë së të gjykuarit është pikërisht ajo që quhet marrëzi, dhe një mungese të tillë nuk mund t'i gjendet çarja. Një kokë e marrë apo e kufizuar, të cilës i mungojnë vetëm shkalla e mjaftueshme e arsyes dhe konceptet e saj të arsyes, mund, me anë të të mësuarit, të furnizohet me dituri deri në një erudicion. Por meqenëse, në këtë rast, rëndom mungon fuqia e të gjykuarit (*Secunda Petri*), del se nuk është aspak e jorëndomtë të takosh njerëz shumë të arsimuar, të cilët në zbulimin e shkencës së tyre shpesh e shfaqin këtë mungesë të pakompensueshme.

Mirëpo, filozofia transcendentale cilësohet me faktin se, përveç rregullave (ose pikërisht përveç kushtit të përgjithshëm për rregulla), të cilat gjenden në konceptin e kulluar të arsyes, njëkohësisht mund ta tregojë *a prirori* edhe atë rast, mbi të cilin rregulla duhet[1] të zbatohet. Shkaku i kësaj përparësie, me të cilën kjo, në këto çështje, dallon nga shkencat e tjera (përveç matematikës) qëndron në këtë: ngase ajo merret me konceptet që do të duhej të kenë të bëjnë *a priori* me objektet e tyre. Për këtë arsye të vlejturit e saj objektiv nuk mund të provohet *a posteriori*, sepse, ndryshe, nuk do të ishte përfillur dinjiteti i saj, por ajo duhet patjetër t'i paraqet në tiparët e përgjithshëm, por edhe të mjaftueshëm, ato kushte nën të cilat objektet do të mund të ishin të dhënë në përputhje me këto koncepte; në të kundërtën këto do të ishin pa përmbajtje, domethënë forma të kulluara logjike (*blosse logigische Formen)* e jo koncepte të kulluara të arsyes.

Kjo *doktrinë transcendentale e fuqisë së të gjykuarit* do të jetë e përbërë nga dy pjesë kryesore: *pjesa e parë* kryesore merret me kushtin ndijor, vetëm e vetëm nën të cilin mund të përdoren konceptet e kulluara të arsyes, domethënë me skematizmin e arsyes së kulluar: kurse *pjesa e dytë* kryesore merret me ato gjykime sintetike, të cilat nën këto kushte dalin *a priori* nga konceptet e kulluara të arsyes dhe gjenden në themelin e tërë njohjes tjetër *a priori*, domethënë të propozicioneve themelore të arsyes së kulluar.

Pjesa e parë kryesore

e doktrinës transcendentale të fuqisë së të gjykuarit
(apo e analitikës së propozicioneve themelore)

Për skematizmin e koncepteve të arsyes të kulluara

Në të gjitha subsumcionet e një objekti nën një koncept, përfytyrimi i objektit duhet patjetër të jetë *i ngjashëm* me konceptin, përkatësisht koncepti duhet patjetër të përmbajë atë që përfytyrohet në objektin, i cili duhet të subsumohet nën të, sepse pikërisht këtë duhet ta thotë shprehja: një objekt gjendet nën një koncept. Kështu koncepti empirik i një pjate ka ngjashmëri me konceptin gjeometrik të kulluar të një rrethi sepse rrumbullakësia, e cila merret me mend në koncepitin empirik të pjatës mund të venerohet në konceptin e kulluar gjeometrik të rrethit.[2]

Mirëpo, konceptet e kulluara të arsyes, të krahasuara me perceptimet empirike (dhe përgjithësisht ndijore), janë krejtësisht të ndryshme dhe nuk mund të

[1] Megjithëse Kanti në kllapa e ka futur *Regeln* ("rregullat"), nga do të duhej të pasonte fjala *duhet* (*sollen*), Beno Erdmann-i është i mendimit se duhet thënë "duhet" (*soll)*, pra, rregulla duhet siç kemi thënë edhe ne.

[2] Në komentet e tij *Hans Fajhinger-i* është i mendimit se këtë propozicion duhet ndryshuar e dhënë këtë kuptim: "... ajo që si rrumbullakësi merret me mend në konceptin e kulluar gjeometrik mund të venerohet në konceptin empirik të një pjate".

gjenden asnjëherë e në asnjë perceptim. Po në ç'mënyrë atëherë është i mundshëm *subsumcioni* i perceptimeve nën konceptet e arsyes, domethënë si është i mundshëm *zbatimi* i kategorive në dukuritë, sepse, vërtet, askush nuk do të thotë: kjo kategori, për shembull e shkakësisë, mund të perceptohet edhe me shqisa dhe gjendet në dukurinë? Kjo çështje kaq e natyrshme dhe e rëndësishme është shkaku, i cili e bën të domosdoshme një doktrinë transcendentale të fuqisë së të gjykuarit me qëllim të provohet si është e mundshme që *konceptet e kulluara të arsyes* në përgjithësi të zbatohen në dukuritë. Në të gjitha shkencat e tjera, në të cilat konceptet, me anë të të cilave objekti merret me mend në një mënyrë të përgjithshme nuk janë aq heterogjene dhe të ndryshme nga ato koncepte, të cilat objektin e paraqesin *in concreto*, ashtu si është i dhënë, nuk është e nevojshme të shyrtohet zbatimi i koncepteve në objektin.

Pra, është e qartë: duhet patjetër të ekzistojë diçka e tretë, që duhet patjetër të jetë e ngjashme edhe me kategorinë, në njërën anë, edhe me dukurinë, në anën tjetër, dhe që bën të mundshëm zbatimin e kategorisë në dukurinë. Ky përfytyrim ndërmjetësues duhet patjetër të jetë i kulluar (pa asgjë empirike), e, megjithëkëtë, në njërën anë *intelektual*, kurse në anën tjetër përsëri *ndijor*. Një përfytyrim i këtillë është *skema transcendentale*.

Koncepti i arsyes përmban unitetin e kulluar sintetik të llojllojshmërisë në përgjithësi. Si kusht formal i llojllojshmërisë së shqisës së brendshme, domethënë si kusht formal i lidhjes së të gjitha përfytyrimeve, koha ngërthenënë vete një llojllojshmëri *a prioiri* në të perceptuarit e kulluar. Një përcaktim transcendental kohor është i ngjashëm me kategorinë (e cila përbën unitetin e tij) nëse është i përgjithshëm dhe nëse mbështetet në një rregull *a priori*. Por, në anën tjetër, ai është i ngjashëm edhe me dukurinë me kusht që koha të gjendet në çdo përfytyrim empirik të llojllojshmërisë. Nga këtu zbatimi i kategorisë në dukuritë do të jetë i mundshëm me ndërmjetësimin e përcaktimit transcendental kohor, i cili, si skemë e koncepteve, me ndërmjetësimin e tij bën të mundshëm subsumcionin e dukurive nën kategoritë.

Pas tërë asaj që është thënë në deduksionin transcendental është për të besuar se askush nuk do të luhatet të përcaktohet lidhur me këtë çështje: a janë këto koncepte të arsyes të kulluar të për një përdorim empirik apo transcendental, domethënë, si kushte të përvojës së mundshme, a kanë ato të bëjnë *a priori* vetëm me dukuritë apo, si kushte të mundësisë së gjësendeve në përgjithësi, kanë të bëjnë edhe me gjësendet më vete (pa asnjë restriksion ndaj senzualitetit), sepse ne atje veneruam se konceptet janë krejtësisht të mundshme,[1] as nuk mund të kenë asnjë rëndësi nëse atyre ose elementeve prej të cilëve janë të përbërë nuk u është dhënë ndonjë objekt dhe, nga këtu, kurrsesi nuk mund të kenë të bëjnë me gjësendet më vete (pa marrë parasysh nëse na janë të dhënë dhe në ç'mënyrë do të mund të na ishin të dhënë); se, përveç kësaj, mënyra e vetme si gjësendet na behën të dhënë është modifikimi i senzualitetit tonë; fundja konceptet e kulluar *a priori* duhet patjetër të përmbajnë, përveç funksionit të arsyes në kategoritë, edhe kushtet formale të senzualitetit *a priori* (veçanërisht

[1] Kanti: "*Für uns ohne Sinn sind*" (për ne janë të pakuptim) – (Nachträge (VIII)

të shqisës së brendshme), të cilat në vete ngërthejnë kushtet e përgjithshme, vetëm e vetëm nën të cilat kategoria mund të zbatohet në ndonjë objekt. Ne duam që ky kusht i kulluar formal i senzualitetit, në të cilin koncepti i arsyes, në përdorimin e tij, është i kufizuar, ta quajmë skemë të këtij koncepti të arsyes, kurse sjelljen e arsyes me këto skema *skematizëm* të arsyes së kulluar.

Skema më vete është vetëm një produkt i imagjinatës; mirëpo, meqenëse sinteza e imagjinatës nuk ka për qëllim ndonjë perceptim individual, por vetë unitetin në përcaktimin e senzualitetit, atëherë, megjithëkëtë, duhet bërë dallimin ndërmjet skemës dhe fotografisë. Kështu kur shënoj pesë pika njërën pas tjetrës .... atëherë kjo është fotografia e numrit pesë. Përkundrazi, kur unë vetëm e marr me mend ndonjë numër në përgjithësi, i cili mund të jetë pesë ose njëqind, atëherë ky mendim është më parë një përfytyrim mbi një metodë, sipas së cilës në ujdi me një koncept, një shumësi (për shembull njëmijë) paraqitet në një fotografi e jo vetë kjo fotografi, të cilën unë, në këtë rast vështirë do të kisha mund ta kap me një shikim dhe ta krahasoj me konceptin. Këtë përfytyrim për një sjellje të përgjithshme të imagjinatës, me anë të së cilës një koncepti i gjendet fotografia e tij, unë e quaj skemë të këtij koncepti.

Në të vërtetë, në themelin e koncepteve tona të kulluara ndijore, nuk gjenden fotografitë e objekteve, por skematët. Konceptit trekëndëshi në përgjithësi asnjëherë nuk do t'i kishte qenë adekuate asnjë fotografi e tij, sepse ajo nuk do ta kishte arritur të përgjithshmen e një koncepti, e cila bën që koncepti të vlejë për të gjitha trekëndëshat kënddrejtë e këndpjerrët, por prore do të kishte qenë e kufizuar vetëm në një pjesë të kësaj sfere. Skema e trekëndëshit mund të ekzistojë vetëm e vetëm në mendim dhe paraqet një rregull të sintezës së imagjinatës në pikëpamje të trajtave të kulluara në hapësirë; konceptin empirik aq më pak mund ta arrijë ndonjë objekt i përvojës apo fotografia e tij, ngase koncepti empirik ka të bëjë gjithmonë drejtpërdrejt me skemën e imagjinatës si me një rregull, sipas së cilës përcaktohet të perceptuarit tonë në ujdi me ndonjë koncept të përgjithshëm. Koncepti qen do të thotë një rregull, sipas të cilit imagjinata ime përgjithësisht e vë në pah trajtën e një kafshe katërkëmbëshe e me këtë rast të mos kufizohet në asnjë trajtë të përveçme, të cilën ma ofron përvoja, ose, në anën tjetër, në cilëndo fotografi të mundshme, të cilën unë mund ta përfytyroj *in concreto*. Ky skematizëm i arsyes sonë lidhur me dukuritë dhe formën e thjeshtë të tyre, është një mjeshtëri e fshehur në thellësitë e shpirtit njerëzor dhe mekanizmin e saj vështirë që kurdoherë do t'ia dalim ta nxjerrim nga natyra dhe të pafshehur ta nxjerrim para syve tonë. Ne mund të themi vetëm kaq: fotografia është një prodhim i fuqisë empirike të imagjinatës prodhuese[1], skema e koncepteve ndijore (si figurë në hapësirë) është prodhim dhe, si të thuash, monogram i imagjinatës së kulluar *a priori* me anë dhe sipas të cilit fotografitë bëhen të mundshme, por të cilat duhet të lidhen me konceptin vetëm nëpërmes të skemës, të cilën ato e tregojnë, por me të cilën, më vete, kurrë nuk kongrruojnë plotësisht. Në të kundërtën, skema e një koncepti të kulluar të arsyes assesi nuk mund të reduktohet në një fotografi, sepse ajo është vetëm një sintezë e kulluar

[1] H. Fajhinger mendon se këtu duhet të jetë fjala "reproduktiven" (riprodhuese).

e derivuar sipas një rregulli të unitetit të koncepteve në përgjithësi, rregull ky të cilin e shpreh kategoria, dhe ajo është prodhim transcendental i imagjinatës, i cili ka të bëjë me përcaktimin e shqisës se brendshme në përgjithësi e sipas kushteve të formës së tij (të kohës në pikëpamje të të gjitha përfytyrimeve nëse këto duhet të gjenden në unitetin e apercepcionit *a prioiri* në një lidhje të ndërsjellë në një koncept.

Duke mos u ndalur në zbërthimin e thatë e të mërzitshëm të asaj që përgjithësisht kërkojnë skematët transcendentalë të koncepteve të kulluara të arsyes, ne këto do t'i paraqesim më me ëndje sipas rendit të kategorive dhe lidhur me këto.

Fotografia e kulluar e të gjitha madhësive (*quantorum*) për shqisën e jashtme është hapësira, kurse fotografia e kulluar e të gjitha objekteve ndijore në përgjithësi është koha. Mirëpo, *skema e kulluar e madhësisë (quantitatis), si një koncept i arsyes,* është *numri,* i cili do të thotë përfytyrimi, i cili përfshin njëkohësisht adicionin suksesiv nga një njësi kah tjetra (të asaj që është e njëllojshme). Prandaj, numri nuk është tjetër veçse unitet i sintezës së derivuar në llojshmërinë e një të dhëne homogjene në përgjithësi ashtu që unë vetë e krijoj kohën në aprehenzionin e së dhënës.

Në konceptin e kulluar të arsyes realiteti është ai që i përgjigjet një ndijimi në përgjithësi, përkatësisht ai koncepti i të cilit vetvetiu tregon ndonjë qenie (në kohë); negacioni është ai, koncepti i të cilit paraqet joqenien (në kohë). Pra, e kundërta e tyre qëndron në dallimin e së njëjtës kohë si kohë e mbushur ose e zbrazët. Meqenëse koha është vetëm forma e asaj që është e dhënë, domethënë forma e objektit si dukuri, del se ajo që në dukuri i përgjigjet ndijimit është materia transcendentale e të gjitha objekteve si gjësende më vete (sendësia, realiteti).[1] Por çdo ndijim e ka ndonjë shkallë apo madhësi në mbështetje të çkahit mund të njëjtën kohë, domethënë shqisë e brendshme në raport me të njëjtin objekt të një përfytyrimi ta plotësojë pak a shumë derisa të mos kalojë në hiç (= 0 = negacioni). Nga këtu ekziston një marrëdhënie apo lidhje ose pikërisht ndonjë kalim nga realiteti kah negacioni, i cili çdo realitet e paraqet si një kuantum, dhe skema e një realiteti si sasi e ndonjë gjëje nëse kjo e plotëson kohën, është pikërisht ky krijim i vijimësisë dhe i njëtrajtshëm i sasisë në kohë i cili bëhet, kur në kohë zbritet nga një ndijim, i cili e ka një shkallë, deri te zhdukja e tij, ose kur të ngritet shkallëshkallësisht nga negacioni der te madhësia e tij.

Skema e substancës është prekistenca e asaj qëështe reale në kohë, domethënë përfytyrimi i saj si një substrat i përcaktimit empirik kohor në përgjithësi, i cili, pra, mbetet derisa çdo tjetër ndryshon. (Koha nuk kalon, por kalon ekzistenca e asaj që në të ndryshon. Pra, kohës, e cila vetë nuk ndryshon, por mbetet, në dukuri i përgjigjet ajo që nuk ndryshon në ekzistencën, domethënë substanca,

[1] Rreth kuptimit të kësaj fjalie të paqartë ekzistojnë së paku këto dy pikëpamje: sipas Vile-s kjo duhet të formulohet kështu: ".... Ajo që në dukuritë i përgjigjet ndijimit nukështe materia transcendentale e të gjitha objekteve si gjësende më vete, kurse sipas Erdmanit:".... Ajo që gjësendeve më vete i përgjigjet ndijimit është materia transcndentale e të gjitha objekteve si gjësende më vete".

kurse suksesioni dhe njëkohësia e dukurive mund të përcaktohen vetëm në të sipas kohës).

Skema e shkakut dhe e shkakësisë të ndonjë gjësendi në përgjithësi është ajo që është reale, pas çkahit, kur kjo vehet si të dojë kush të dojë, prore vjen diçka tjetër. Skema, pra, konsiston në suksesionin e llojllojshmërisë nëse suksesioni i nënshtrohet ndonjë rregulli.

Skema e bashkësisë (të veprimit të ndërsjellë) ose e shkakësisë së ndërsjellë të substancës në pikëpamjë të aksidencës së tyre është koekzistenca e përcaktimeve të një substance me përcaktimet e substancës tjetër sipas ndonjë rregulli të përgjithshëm.

Skema e mundësisë është përputhja e sintezës së përfytyrimeve të llojshmërisë në kushtet e kohës në përgjithësi (për shembull se kundërtitë nuk mund të ekzistojnë në një gjësend në të njëjtën kohë, por vetëm njëra pas tjetrës); pra, skema e mundësisë është përcaktimi i përfytyrimit të një gjësendi në cilëndo kohë.

Skema e njëmendësisë është ekzistenca në një kohë të caktuar.

Skema e domosdosisë është ekzistenca e një objekti në të gjitha kohët.

Nga e tërë kjo shihet se skema e çdo kategoria ngërthen dhe shpreh vetëm një përcaktim kohor: kështu skema e madhësisë ngërthen dhe shpreh prodhimin (sintezën) e vetë kohës në aprehenzionin suksesiv të një objekti, skema e cilësisë sintezën e ndijimit (të vërejturit) me përfytyrimin e kohës ose përmbushjen e kohës, skema e relacionit marrëdhënien e perceptimeve ndër vete në të gjitha kohët (domethënë sipas një rregulli të përcaktimit kohor), fundja, skema e modalitetit dhe e kategorive të tij ngërthen dhe shpreh vetëm kohën si korelat përcaktimi të një objekti, përkatësisht nëse dhe në ç'mënyrë ky i takon kohës. Prandaj, skematët nuk janë tjetër veçse *përcaktime kohore a priori* sipas rregullave, kurse rregullat kanë të bëjnë me *rendin* e kategorive në një *varg kohor*, një *përmbajtje kohore*, një *rend kohor*, fundja, me *lidhjen kohore* në pikëpamje të të gjitha objekteve të mundshme.

Nga këtu është e qartë se skematizmi i arsyes, i derivuar në mbështetje të sintezës transcendentale të imagjinatës nuk përfundon në asgjë tjetër veçse në unitetin e tërë llojshmërisë së të perceptuarit në shqisën e brendshme, dhe kështu, tërthorazi, në unitetin e apercepcionit si funksion, i cili i përgjigjet shqisës së brendshme (një recepciviteti). Pra, skematët e koncepteve të kulluar të arsyes janë kushtet e vërteta e të vetme, në të cilat këtyre koncepteve u gjendet marrëdhënia ndaj objekteve, përkatësisht *domethënia*, dhe kategoritë, pra, fundja e kanë, vetëm e vetëm nga një zbatim të mundshëm empirik, pasi që ato shërbejnë vetëm e vetëm që në mbështetje të parimit të një uniteti të domosdoshëm a priori (me qëllim bashkimi të domosdoshëm të të gjitha vetëdijeve në një apercepcion origjinal) dukuritë t'u nënshtrohen rregullave të përgjithshme të sintezës dhe që, në këtë mënyrë, t'i bëjnë të përshtatshme për formimin e një lidhjeje të përgjithshme në një përvojë.

Por në tërë gjithmbarshmërinë e përvojës së mundshme gjenden të gjitha njohjet tona, kurse në marrëdhënien e përgjithshme ndaj përvojës së mundshme

qëndron e vërteta transcendentale, e cila i paraprinë secilës të vërtetë empirike dhe këtë e bën të mundshme.

Mirëpo, prapëseprapë edhe kjo bie në sy: megjithëse vetëm skematët e senzualitetit i realizojnë kategoritë, prapëseprapë, megjithë tërë këtë, ata i restringrojnë këto, domethënë i kufizojnë në kushte, të cilat gjenden jashtë arsyes (përkatësisht në senzualitet). Së këndejmi skema është vetëm fenomen apo koncept ndijor i një objekti nëse përputhet me kategorinë (*numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon – aeternitas, necessitas, phanomenon etc.*). Nëse lëmë anash një kusht restringrues, atëherë, më sa duket, zgjerojmë konceptin më parë të ngushtuar; kështu kategoritë në domethënien e tyre të kulluar pa kurrfarë kushte të senzualitetit, do të duhej të vlenin për gjësendet në përgjithësi si të tilla *çfarë janë*, ndërsa skematët e tyre i paraqesin vetëm si të tilla *si shfaqen* ato; pra, kategoritë kanë një domethënie, e cila është e pavarur nga të gjithë skematët dhe e cila shtrihet shumë më larg. Në të vërtetë, koncepteve të kulluar të arsyes u mbetet gjithsesi, madje edhe pasi që t'u hiqet çdo kusht ndijor, një domethënie, por një domethënie vetëm logjike, përkatësisht domethënia e një uniteti të thjeshtë të përfytyrimeve, të cilave nuk u është i dhënë asnjë objekt, domethënë asnjë domethënie, e cila do të mund ta paraqitte ndonjë koncept[1] i objektit. Kështu, për shembull, sikur substancës t'i hiqej përcaktimi ndijor i prezistencës, ajo nuk do të kishte pasur kurrfarë domethënie tjetër veçse të asaj që do të mund të merrej me mend si një subjekt (e që nuk është predikat i ndonjë gjëje tjetër). Por, nga ky përfytyrim, unë nuk mund të bëj asgjë pasi që ky kurrsesi nuk tregon se çfarë përcaktime ka ai gjësend, i cili duhet të vlejë si një subjekt i tillë i parë. Prandaj, kategoritë pa skematët janë vetëm funksione të arsyes për koncepte, por nuk paraqesin kurrfarë objekti. Kjo domethënie këtyre u vjen nga senzualiteti, i cili arsyen e realizon ashtu që në të njëjten kohë e restringon.

Pjesa e dytë kryesore

e doktrinës transcendentale mbi fuqinë e të gjykuarit (apo e analitikës së propozicioneve themelore)

Sistemi i të gjitha propozicioneve themelore të arsyes së kulluar

Në pjesën e mëparshme kryesore ne kemi shqyrtuar fuqinë transcendentale të të gjykuarit vetëm nga aspekti i kushteve të përgjithshme, nën të cilat ajo ka të drejtë që konceptet e kulluara të arsyes t'i përdorë për gjykime sintetike. Tash detyra jonë është që në mënyrë sistematike t'i paraqesim gjykimet, të cilat arsyeja, në përputhje me këtë maturi kritike, vërtet i prodhon a priori. Për këtë qëllim tabela jonë e kategorive ofron një udhërrëfim padyshim natyror dhe të sigurt, sepse pikërisht raporti i kategorive ndaj përvojës së mundshme duhet

[1] Kanti: "ndonjë njohje" (*eine Erkenntnis*); në (Nachträg LXI).

patjetër ta përbëjë tërë njohjen e arsyes të kulluar *a priori* dhe për arsye të raportit të, tyre ndaj senzualitetit në përgjithësi do të duhej që të gjitha propozicionet themelore transcendentale të përdorimit të arsyes të paraqiten plotësisht dhe në një sistem.

Propozicionet themelore *a priori* quhen kështu, jo vetëm për arsye se në vete ngërthejnë arsyet për gjykime të tjera, por edhe për arsye se ata vetë nuk mbështeten në njohje më të larta e më të përgjithshme. Mirëpo, kjo veti, megjithëkëtë, nuk i liron ata gjithmonë nga çdo provë, sepse, megjithëse kjo provë nuk mund, të nxirret më tutje në mënyrë objektive, pasi që një propozicion i tillë nuk mbështetet në shqyrtimet objektive, por, përkundrazi, gjendet në themelin e çdo njohjeje të objektit të saj, prapëseprapë e tërë kjo nuk pengon mundësinë, madje as domosdonë, që për këto propozicione të gjendet ndonjë provë në mbështetje të burimeve subjektive të mundësisë së ndonjë njohjeje të objekteve në përgjithësi, sepse, ndryshe, prapëseprapë një propozicion i tillë do t'i ekspozohej dyshimit serioz se paraqet një pohim, i cili thjesht është përvjedhur.

Së dyti, do të ndalemi vetëm në ato propozicione themelore që kanë të bëjnë me kategoritë. Parimet e estetikës transcendentale, sipas të cilave hapësira dhe koha janë kushte të të gjitha gjësendeve si dukuri e, gjithashtu, edhe restrinksioni i këtyre propozicioneve themelore: se ata nuk mund të kenë të bëjnë me gjësendet më vete (*dass sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können)*, pra nuk bëjnë pjesë në fushën tonë të kufizuar të shqyrtimit. Gjithashtu as propozicionet themelore matematike nuk përbëjnë ndonjë pjesë të këtij sistemi, sepse janë të derivuara vetëm nga të perceptuarit e jo nga koncepti i arsyes i kulluar; por, sa i përket mundësisë së tyre, doemos këtu do të gjendet një vend për ta, ngase ata, prapëseprapë, janë gjykime sintetike *a priori*; ç'është e vërteta, jo me qëllim të provohet saktësia dhe siguria e tyre apodiktike, sepse atyre as që u nevojitet diçka e këtillë, por vetëm të deduktohet dhe të bëhet më e kuptueshme mundësia e njohjeve të tilla evidente *a priori*.

Mirëpo, do të detyrohemi të bëjmë fjalë edhe për propozicionin themelor të gjykimeve analitike dhe këtë në kundërtinë e tij ndaj propozicionit themelor të gjykimeve sintetike, me të cilin po merremi pikërisht tash, sepse pikërisht kjo kundërvënie e liron teorinë e gjykimeve sintetike nga çdo keqkuptim dhe qartë e vë para nesh në natyrën e njëmendtë të saj.

Kaptina e parë

e sistemit të propozicioneve themelore të arsyes së kulluar

Për propozicionin më të lartë themelor të të gjitha gjykimeve analitike

Çfarëdo që të jetë përmbajtja e njohjes sonë dhe sido që të ketë të bëjë ajo me objektin, prapëseprapë kushti i përgjithshëm, megjithëse negativ i të gjitha gjykimeve tona në përgjithësi është që këto të mos jenë në kundërthënie me vetveten; në të kundërtën, këto gjykime më vete (dhe pa marrë parasysh objektin)

nuk paraqesin asgjë. Por, edhe atëherë, kur në gjykimin tonë nuk ka kurrfarë kundërthënie, prapëseprapë ai mund t'i lidhë konceptet në një mënyrë të tillë, e cila nuk i përgjigjet objektit, ose në atë mënyrë që të mos na jetë e dhënë asnjë arsye as *a priori*, as *a posteriori*, që do ta kishte justifikuar një gjykim të tillë, dhe kështu ndonjë gjykim mund të jetë ose i rremë ose i pabazë anipse është i liruar nga çdo kundërthënie e brendshme.

Ky propozicion: asnjë gjësendi nuk i takon predikati që i kundërvëhet, quhet propozicion i kundërthënies, dhe ky është kriter i përgjithshëm, megjithëse negativ, i çdo të vërtete; por pikërisht për këtë arsye ai i takon vetëm logjikës, sepse vlen për njohjet si njohje të thjeshta në përgjithësi, pavarësisht nga përmbajtja e tyre, dhe do të thotë: se kundërthënia i asgjëson plotësisht dhe i heq njohjet (*dass der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe*).

Mirëpo, nga ky propozicion mund të dalë edhe një përdorim pozitiv, domethënë jo vetëm të evitohet rrena dhe lajthimi (nëse këto pasojnë nga kundërthënia), por edhe të njihet e vërteta, sepse, nëse gjykimi është analitik, qoftë ai negativ apo pozitiv, atëherë vërtetësia e tij prore duhet të mund të njihet në mbështetje të propozicionit apo parimit të kundërthënies. Për atë që marrim me mend në njohjen e objektit dhe për atë që tashmë gjendet në të si koncept propozicioni i kundërt prore dhe me të drejtë duhet ta mohojë, kurse vetë koncepti duhet në mënyrë të domosdoshme ta pohojë, sepse, ndryshe, kundërtia e tij do t'i kundërvëhej objektit.

Nga këtu, ne edhe *propozicionin e kundërthënies* duhet patjetër ta pranojmë si parim të përgjithshëm dhe plotësisht të mjaftueshëm të tërë njohjes analitike, por rëndësia dhe përdorimi i tij si kriter i mjaftueshëm i së vërtetës as që shkojnë më tutje, sepse fakti se asnjë njohje nuk mund të jetë në kundërshtim me të e që të mos zhduk vetveten e saj, bën që propozicioni i kundërthënies vërtet të jetë *conditio sine qua non* i së vërtetës, por kjo e bën këtë edhe arsye, e cila e përcakton të vërtetën e njohjes sonë. Mirëpo, meqenëse ne merremi vetëm me pjesën sintetike të njohjes sonë, atëherë prore do të kemi kujdes që asnjëherë të mos veprojmë në kundërshtim me këtë propozicion të pacenueshëm, por nga ky asnjëherë nuk mund të presim kurrfarë shpjegimi të vërtetësisë së njohjes sintetike.

Mirëpo, megjithëkëtë, ekziston një formulë e këtij propozicioni të famshëm edhe pse thjesht formal i cili është i zhveshur nga çdo përmbajtje, formulë kjo që ngërthen një sintezë, e cila, nga pakujdesia dhe krejtësisht pa nevojë, është përzierë në të. Sipas kësaj formule del se: Është e pamunshme që ndonjë gjë *në të njëjtën kohë* të jetë dhe të mos jetë. Përveçse këtu, në një mënyrë krejtësisht të panevojshme, është futur siguria apodiktike (me fjalën e *pamundshme*) e cila do të duhej patjetër të kuptohej vetvetiu nga vetë propozicioni, ky propozicion i afiktuar me kushtin kohor, dhe, pra do të thotë pikërisht këtë: një gjësend = A, i cili është diçka = B, nuk mund të jetë në të njëjten kohë *non*-B; mirëpo, ajo fare lehtë mund të jetë që të dy (si B, ashtu edhe *non*-B) njëri pas tjetrit. Për shembull, një njeri që është i ri nuk mund të jetë në të njëjtën kohë edhe plak, por po ky njeri mund te jetë në një kohë i ri, kurse në kohën tjetër jo-i-ri, domethënë

plak. Mirëpo, propozicioni kundërthënies si një propozicion themelor thjesht logjik, kurrsesi nuk guxon ta kufizojë të vlejturit e tij vetëm në marrëdhënie kohore; së këndejmi një formulë e këtillë është në kundërshtim me qëllimin e tij. Mosmarrëveshja del vetëm nga fakti se së pari predikati i një gjësendi ndahet nga koncepti i tij, kurse pastaj me këtë predikat lidhet kundërthënia e tij gjë që nuk krijon një kundërthënie me subjektin, por me predikatin e tij, i cili me subjektin kishte qenë i lidhur në mënyrë sintetike dhe kjo vetëm atëherë, kur predikati i parë dhe i dytë vehen në të njëjtën kohë. Nëse them: njeriu i padijshëm nuk është i dijshëm, atëherë këtu duhet patjetër të jetë kushti: *në të njëjtën kohë*, sepse ai që në një kohë është i padijshëm në një kohë tjetër mund të jetë fare lehtë i dijshëm. Por nëse them: asnjë njeri i padijshëm nuk është i dijshëm, atëherë propozicioni është analitik, sepse tash edhe tipari (padituria) hyn në konceptin e subjektit dhe në këtë rast propozicioni negativ është i qartë drejtpërsëdrejti në mbështetje të propozicionit të kundërthënies dhe nuk është e thënë t'i shtohet kushti: në të njëjtën kohë. Pikërisht kjo është arsyeja pse unë më parë formulën e tij e kam ndryshuar ashtu që me anë të saj të shprehet qartë natyra e një propozicioni analitik.

Kaptina e dytë

e sistemit të propozicioneve themelore të arsyes së kulluar

Për propozicionin themelor më të lartë të të gjitha gjykimeve sintetike

Shpjegimi i mundësisë se gjykimeve sintetike është një detyrë me të cilën logjika e përgjithshme nuk ka kurrfarë pune; për më tepër, as që është e thënë ajo të dijë për emrin e tyre. Mirëpo, në logjikën transcendentale kjo është puna më e rëndësishme ndër të gjitha punët e tjera dhe, për më tepër, kur është fjala për mundësine e gjykimeve sintetike *a priori*, për kushtet dhe vëllimin e të vlejturit të tyre, ajo është e vetmja punë e saj, sepse, kur ta kryen këtë punë, logjika transcendentale mund ta arrijë plotësisht qëllimin e saj, përkatësisht ta përcaktojë vëllimin dhe kufijtë e arsyes së kulluar.

Në gjykimin analitik unë mbetem te koncepti i dhënë në mënyrë që të konstatoj diçka për të. Nëse me këtë rast ky gjykim është pozitiv, atëherë këtij koncepti unë i shtoj vetëm atë që tashmë është marrë me mend në të; por nëse fjala është për ndonjë gjykim negativ, atëherë nga koncepti i dhënë përjashtoj vetëm kundërtinë e tij. Ndërkaq, në gjykimet sintetike unë duhet të dal nga koncepti i dhënë në mënyrë që në raport me të të kundroj diçka që është krejtësisht tjetër nga ajo që në të është marrë me mend; prandaj, kjo marrëdhënie nuk është assesi as marrëdhënia e identitetit, as marrëdhënia e kundërthënies, dhe pra, në gjykim, vetvetiu, nuk mund të shihet as e vërteta, as lajthimi i tij.

Pra, të supozojmë: se patjetër duhet dalë nga një koncept i dhënë me qëllim që ky të krahasohet në mënyrë sintetike me ndonjë koncept tjetër, atëherë është e nevojshme një e tretë, vetëm e vetëm në të cilën mund të zërë fill sinteza e

këtyre dy koncepteve. Por ç'është atëherë kjo e tretë si medium i të gjitha gjykimeve sintetike? Kjo mund të jetë vetëm një lidhje[1] apo tërësi, në të cilën gjenden të gjitha përfytyrimet tona, përkatësisht shqisa e brendshme dhe forma e saj *a priori*, koha sinteza e përfytyrimeve mbështetet në imagjinatën, kurse uniteti i tyre sintetik (i cili është i nevojshëm për një gjykim) në unitetin e apercepcionit. Pra, këtu duhet kërkuar mundësia e gjykimeve sintetike, por, meqenëse që të trija këto përmbajnë burimet e përfytyrimeve *a priori*, në to duhet kërkuar edhe mundësia e gjykimeve të kulluara sintetike; këto gjykime, gjithsesi, do të jenë, në mbështetje të këtyre arsyeve, për më tepër, të domosdoshëm nëse është e nevojshme që për objektet të realizohet ndonjë njohje, e cila mbështetet vetëm në sintezën e përfytyrimeve.

Nëse ndonjë njohje duhet të ketë realitet objektiv, domethënë nëse duhet të ketë të bëjë me ndonjë objekt dhe në të ta ketë domethënien dhe kuptimin e saj (*und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll*), atëherë ky objekt patjetër duhet të jetë i dhënë në ndonjë mënyrë. Pa këtë, konceptet janë të zbrazëta, dhe, me të vërtetë, mund të thuhet se atëherë është menduar, por, në të vertetë, me këtë të menduar nuk është njohur asgjë, por vetëm është bërë një lojë me përfytyrime. Të jetë i dhënë një objekt – nëse ky nuk duhet të jetë përsëri vetëm të marrit me mend të tij në mënyrë të tërthortë – nuk do të thotë asgjë tjetër veçse ta vësh një lidhje ndërmjet përfytyrimit të tij dhe përvojës (qoftë ajo reale apo e mundshme). Madje edhe vetë hapësira dhe koha që janë koncepte të kulluara nga çdo gjë empirike, dhe sado që të jetë e sigurt se ato përfytyrohen krejtësisht *a priori* në shpirtin tonë, prapëseprapë do të kishin qenë pa një të vlejtur objektiv dhe pa domethënie e kuptim sikur zbatimi i domosdoshëm i tyre të mos ishte dëshmuar në vetë objektet e përvojës. Përfytyrimi i tyre, për më tepër, është një skemë e thjeshtë, e cila ka të bëjë me imagjinatën riprodukuese, e cila i nxitë objektet e përvojës, pa të cilat konceptet e hapësirës dhe të kohës nuk do të kishin pasur asnjë domethënie; po kështu qëndron çështja me të gjitha konceptet pa dallime.

Pra, mundësia e përvojës është ajo që të gjitha njohjeve tona *a priori* u jep një realitet objektiv. Në anën tjetër, përvoja mbështetet në unitetin sintetik të dukurive, domethënë në një sintezë të derivuar sipas koncepteve të objektit të dukurive në përgjithësi, sintezë pa të cilën përvoja nuk do të kishte qenë njohje, por një rapsodi e perceptimeve, të cilat ndërmjet tyre kurrë nuk do të ishin lidhur për ndonjë kontekst, të mbështetur sipas rregullave të një vetëdije të lidhur (të mundshme) kryekreje, e, pra, as për unitetin e domosdoshëm e transcendental të apercepcionit. Përvoja, pra i ka parimet, te cilat gjenden *a priori* në themelin e formës së saj, përkatësisht i ka rregullat e përgjithshme të unitetit në sintezën e dukurive; realiteti objektiv i këtyre rregullave si kushte të domosdoshme prore mund të vehet në pah në përvojën, për më tepër në mundësinë e saj. Mirëpo, jashtë kësaj marrëdhënieje, propozicionet sintetike *a priori* janë krejtësisht të pamundshme, sepse nuk kanë asgjë të tretë, përkatësisht nuk kanë kurrfarë objekti, në të cilin uniteti sintetik i koncepteve të tyre do të kishte mund të vërë në pah realitetin objektiv.

[1] Sipas Mellin-it këtu duhet të jetë kjo fjali: Ekziston vetëm një...(*Es gibt nur einen*).

Prandaj, megjithëse mbi hapësirën në përgjithësi ose mbi trajtat, të cilat imagjinata prodhuese i shënon, ne kuptojmë a priori aq shumë në gjykime sintetike, saqë, në të vërtetë, për këtë nuk është e nevojshme kurrfarë përvoje, prapëseprapë kjo njohje nuk do të kishte qenë asgjë tjetër veçse një lojë iluzionesh, nëse hapësira nuk do të mund të konsiderohet si kusht i dukurive, të cilat e përbëjnë brendinë e përvojës së jashtme; nga këto gjykime sintetike kanë të bëjnë, megjithëse vetëm në mënyrë të tërthortë, me përvojën e mundshme ose pikërisht me vetë mundësinë e përvojës dhe vetëm në këtë mbështetet të vlejturit objektiv i sintezës së tyre.

Pra, meqenëse sinteza empirike në mundësinë e saj është i vetmi lloj i njohjes që çdo sintezë tjeter i jep realitetin, del se çdo sintezë si njohje *a priori* ka një të vërtetë (përputhje me objektivin) vetëm ngase nuk ngërthen asgjë tjetër veçse atë që është e domosdoshme për unitetin sintetik të përvojës në përgjithësi.

Prandaj, parimi më i lartë i të gjitha gjykimeve sintetike është ky: çdo objekt gjendet në kushtet e domosdoshme të unitetit sintetik të llojshmërisë së të perceptuarit në një përvojë të mundshme.

Në këtë mënyrë, gjykimet sintetike *a priori* janë të mundshme nëse kushtet formale të të perceptuarit *a priori*, sinteza e imagjinatës dhe uniteti i saj i domosdoshëm në një apercepcion transcendental vehen në raport ndaj përvojës së mundshme të njohjes në përgjithësi, dhe themi: kushtet e mundësisë së përvojës në përgjithësi janë njëkohësisht kushtet e mundësisë së objektit të përvojës, dhe, për këtë arsye, kanë një të vlejtur objektiv në një gjykim sintetik *a priori*.

Kaptina e tretë

e sistemit të propozicioneve themelore të arsyes së kulluar

Paraqitja sistematike e të gjitha propozicioneve themelore sintetike të saj

Se ekzistojnë ndokund propozicionet themelore, kjo i përshkruhet vetëm arsyes së kulluar, e cila është, jo vetëm fuqia e rregullave për atë që ndodh, por edhe vetë është burim i propozicioneve themelore, sipas të cilëve çdo gjë që mund të jetë e dhënë si objekt) gjendet nën rregullat, sepse pa rregulla të dukurive kurrë nuk do të kishte mund t'u takojë njohja e atij objekti, i cili u përgjigjet. Vetë ligjet natyrore, kur dhe nëse kundrohen si propozicione themelore të përdorimit empirik të arsyes më vete sjellin, njëkohësisht, ndonjë domosdo, dhe, pak së paku, vënë në pah supozimin e përcaktimit në mbështetje të arsyes *(Grund)*, e cila vlen *a priori* dhe para çdo përvoje. Mirëpo, të gjitha ligjet e natyrës pa dallim gjenden nën propozicionet themelore të arsyes pasi vetëm i zbatojnë këto propozicione themelore në rastet e veçanta të dukurive. Vetëm këto propozicione më të larta themelore japin konceptin, i cili në vete ngërthen kushtet dhe, si të thuash, eksponentin për një rregull në përgjithësi, kurse

përvoja jep rastin që gjendet nën rregullin (*Erfahrung gibt den Fall, der unter der Regel steht).*

Në të vërtetë nuk ekziston kurrfarë rreziku se propozicionet e thjeshta themelore empirike do të konsiderohen propozicione themelore të arsyes së kulluar apo anasjelltas; sepse domosdoja nga koncepti, me të cilën cilësohen propozicionet themelore të arsyes së kulluar, e mungesa e së cilës lehtë hetohet te secili propozicion empirik, sado të jetë i përgjithshëm të vlejturit e tij, këtë ngatërresë mund ta evitojë lehtë. Mirëpo, ekzistojnë propozicione themelore të kulluara *a priori*, të cilat unë, megjithë tërë këtë, nuk do t'ia kisha përshkruar arsyes së kulluar, ngase këta nuk janë nxjerrë nga konceptet e kulluara, por nga perceptimet e kulluara (ani pse me ndërmjetësimin e arsyes); në anën tjetër, arsyeja është fuqia e koncepteve. Matematika ka këso propozicionesh themelore, por zbatimi i tyre në përvojën, domethënë të vlejturit objektiv i tyre, madje edhe mundësia e njohjeve të tilla sintetike *a priori* (deduksion i tyre), prapëseprapë mbështetet në arsyen e kulluar.

Për këtë arsye, në propozicione të mia themelore, unë nuk do t'i numëroj propozicionet themelore matematike, por vetëm ato propozicione, në të cilat a priori mbështetet mundësia dhe të vlejturit objektiv të propozicioneve themelore matematike, dhe të cilat, së këndejmi, duhet të konsiderohen si parime të tyre, dhe të cilat nisen nga *konceptet* kah perceptimet e jo nga *perceptimet* kah konceptet (von ***Begriffen*** zur Anschauungen, nicht aber ***von der Anschauungen zu Begriffen ausgehen***).

Lidhur me zbatimin e koncepteve të arsyes të kulluar në përvojën e mundshme, përdorimi i sintezës së tyre është ose ***matematik*** ose ***dinamik***, sepe kjo ka të bëjë pjesërisht vetëm me *të perceptuarit*, pjesërisht me *ekzistencën* e një dukurie në përgjithësi. Por kushtet a priori të të perceptuarit janë absolutisht të domosdoshme për mundësinë e ndonjë përvoje; kushtet e ekzistencës objektive të ndonjë të perceptuari të mundshëm empirik më vete se janë vetëm të rastit. Nga këtu, propozicionet themelore të përdorimit matematik do të jenë të domosdoshme pa kurrfarë kushtesh, domethënë apodiktike, kurse propozicionet themelore të përdorimit dinamik do të tregojnë në vetvete një karakter po të atillë të domosdosë *a priori*, por vetëm me kusht të të menduarit empirik në ndonjë përvojë, domethënë vetëm dhe në mënyrë tërthorazi; prandaj, ato nuk do të ngërthejnë në vete atë evidencë të drejtpërdrejtë (edhe pse pa ndonjë dëm për sigurinë e tyre, e cila, në një mënyrë të përgjithshme, ka të bëjë me përvojën), e cila është veçori e propozicioneve themelore matematike. Megjithëkëtë, prapëseprapë, kjo do të mund të vlerësohet më mirë me rastin e përfundimit të këtij sistemi të propozicioneve themelor.

Tabela e kategorive shërben si udhëzim krejtësisht i natyrshëm dhe i sigurt për tabelën e propozicioneve themelore, sepse, megjithëkëtë, këto propozicione themelore nuk janë tjetër, pos rregullave të përdorimit të kategorive. Prandaj, të gjitha propozicionet themelore të arsyes së kulluar janë:

1. Aksiomat
e të dhënit në të perceptuar

2. *Anticipimet*
e të vërejturit

3. *Analogjitë*
e përvojës

4. Postulatet
e mendimit empirik në përgjithësi

Unë i zgjedha me kujdes këto shprehje me qëllim të mos mbeten të pahetuara dallimet që kanë të bëjnë me evidencën dhe me zbatimin e këtyre propozicioneve themelore. Por së shpejti do të shihet se: sa i përket qoftë evidencës, qoftë edhe përcaktimit të dukurive *a priori* lidhur me kategoritë e ***sasisë*** dhe të ***cilësisë*** (nëse do të kemi kujdes vetëm ndaj formës së këtyre të fundit), se propozicionet themelore të këtyre kategorive të dukshëm dallojnë nga propozicionet themelore të dy kategorive të tjera, sepse propozicionet themelore të të parave janë të afta për një siguri intuitive, kurse këto të tjerat janë të afta vetëm për një siguri diskurzive, ani pse siguria si e të parave, ashtu edhe e të dytave është e plotë. Për këtë arsye unë të parat do t'i quaj propozicione ***matematike***, kurse të dytat propozicione themelore ***dinamike***,[1] por gjithsesi do të venerohet: se unë këtu nuk i kam marrë parasysh as propozicionet themelore të matematikës në një rast, as propozicionet themelore të dinamikës së përgjithshme (fizike) në rastin tjetër, por vetëm propozicionet themelore të arsyes së kulluar në raportin e tyre ndaj shqisës së rendshme (pa marrë parasysh dallimin e përfytyrimeve, të cilat janë dhënë në të), në mbështetje të çkahit bëhen të mundshme edhe propozicionet themelore matematike dhe propozicionet themelore të dinamikës së përgjithshme. Unë, pra, këta i emërtoj më shumë sipas zbatimit se sipas përmbajtjes së tyre dhe tash po kaloj në shqyrtimin e tyre sipas po asaj radhe me të cilën janë paraqitur në tabelë.

---

[1] Çdo *lidhje* (conjunctio) është ose *përputhje* (compositio) ose *bashkim* (nexus*). Përputhja është sinteza e gjësendeve të ndryshme, të cilat nuk i takojnë doemos njëri-tjetrit* sikur që, për shembull, dy trekëndësha, të cilët fitohen kur një katror ndahet me një diagonale, nuk i takojnë *doemos njëri-tjetrit*; e këtillë është edhe sinteza e të gjitha gjësendeve të *njëllojshme*, të cilat mund të shqyrtohen në mënyrë *matematike* (kjo sintezë përsëri mund të ndahet në *agregacion* dhe në *koalicion*, nga të cilët i pari ka të bëjë me madhësinë *ekstensive*, kurse i dyti me madhësinë *intensive*). Lidhja e dytë (nexus) është sinteza e gjësendeve të ndryshme nëse *njëri-tjetrit i takojnë në mënyrë të domosdoshme*, si për shembull aksidens ndaj ndonjë substance apo rrjedhoje ndaj shkakut, - të cilat, pra, edhe pse *llojesh të ndryshme*, prapëseprapë, paraqiten si *a priori* të lidhura, Meqenëse nuk është arbitrare, këtë lidhje e quaj ***dinamike***, sepse ka të bëjë me lidhjen e *ekzistencës* së gjësendeve të ndryshme (kjo përsëri mund të ndahet në lidhje *fizike* të dukurive ndër vete dhe në lidhje *metafizike*, lidhje e dukurive në fuqinë e të njohurit *a priori* (kjo vërejtje nuk ekziston në botimin e parë dhe është një shtesë që është bërë me rastin e botimit të dytë).

1

Aksiomat e të dhënat në të perceptuar

Parimi i tyre: ***Të gjitha perceptimet e dhëna ndijore janë madhësi ekstensive***

Prova

Të gjitha dukuritë e kundruara në formën e tyre në vete përmbajnë një të perceptuar në kohë dhe në hapësirë, i cili gjendet *a priori* në thelbin e të gjitha këtyre së bashku. Prandaj, dukuritë nuk mund të aprehendohen ndryshe, domethënë nuk mund të merren në vetëdijen empirike ndryshe përveçse me anë të sintezës së llojshmërisë, në mbështetje të së cilës sajohen përfytyrimet e një hapësire apo të një kohe të caktuar, përkatësisht në mbështetje të përputhjes së asaj që është e njëllojshme dhe në mbështetje të vetëdijes për unitetin sintetik të kësaj llojllojshmërie (të të njëtrajtshmes). Mirëpo, vetëdija për unitetin sintetik të gjësendeve të ndryshme të një lloji në të perceptuarit në përgjithësi, nëse në këtë mënyrë përfytyrimi bëhet i mundshëm, është koncepti i ndonjë madhësie (*quanti*). Prandaj, bile edhe perceptimi i ndonjë objekti si dukuri është i mundshëm vetëm në mbështetje të po atij uniteti sintetik të llojllojshmërisë në të perceptuarit e dhënë ndijor, në mbështetje të cilit merret me mend uniteti i kompleksitetit të njëllojshmërisë së shumëfishtë në konceptin e një *madhësie*; domethënë, dukuritë së bashku janë madhësi, bile *madhësi ekstensive*, sepse ato patjetër duhet të paraqiten në hapësirë apo në kohë me anë të po asaj sitneze, në mbështetje të së cilës hapësira dhe koha behën të caktuara.

Unë ekstensive quaj atë madhësi, në të cilën përfytyrimi i pjesëve e bën të mundshëm përfytyrimin e tërësisë (dhe, pra, doemos vjen pra këtij të fundit). Unë nuk mund të përfytyroj kurrfarë vije, sado qoftë ajo e vogël, e që në mendimin tim të mos tërheq, domethënë e që, duke u nisur nga një pikë, të mos prodhojë gradualisht të gjitha pjesët e saj dhe pastaj ta shënojë këtë perceptim. Po kështu qëndron çështja edhe me kohë qoftë ajo edhe më e vogla. Në të unë marrë me mend vetëm[1] kalimin suksesiv nga një çast në çastin tjetër, ku, fundja, nga pjesët dhe mbledhja e tyre zë fill një madhësi e caktuar e kohës. Pasi në të gjitha dukuritë perceptimi i kulluar është hapësira ose koha, del se çdo dukuri si perceptim është një madhësi ekstensive sepse ajo mund të njihet vetëm me ndihmën e sintezës suksesive (prej pjesës kah pjesa) në aprehenzion. Pra, të gjitha dukuritë perceptohen si agregate (shumësia e pjesëve, të cilat janë dhënë më parë) gjë që nuk është rast te të gjitha madhësitë, por vetëm tek ato, të cilat ne i përfytyrojmë dhe i aprehendojmë si ekstensive.

Në këtë sintezë suksesive të imagjinatës produktive në prodhimin e trajtave mbështetet matematika e shtrirjes (*Ausdehnung*) apo e kohësisë (gjeometria) me

---

[1] Në botimin e parë është ky titull: "Mbi aksiomat e të dhënit në të perceptuari". Nën këtë: "Propozicioni themelor i arsyes së kulluar: "sipas të dhënit të tyre të gjitha dukuritë janë madhësi ekstenzive fill pas këti fillon pasusi i dytë: "Unë ekstenzive e quaj etj". Pra, i tërë pasusi i parë: "Prova – të gjitha dukuritë behën të caktuara" mungon në botimin e dytë.

aksiomat e saj. Aksiomat e gjeometrisë shprehin kushtet e të perceptuarit ndijor *a priori*, kushtet, vetëm e vetëm në të cilat mund të zërë fill skema e ndonjë koncepti të kulluar në dukurinë e jashtme; për shembull, ndërmjet dy pikash është e mundshme vetëm një vijë e drejtë; dy vija të drejta nuk mund ta mbyllin asnjë hapësirë etj. Këto janë aksiomat, të cilat kanë të bëjnë vetëm me madhësitë (*quanta*) si të tilla.

Mirëpo, sa i përket madhësisë (*quantitas*), përkatësisht përgjigjes në pyetjen: sa i madh është një gjësend? Në këtë pikëpamje nuk ekzistojnë kurrfarë aksiomash në kuptimin e vërtetë të fjalës ani pse ekzistojne më shumë propozicione të tilla, të cilat janë sintetike dhe drejtpërsëdrejti të sigurt (indemontrbilia), sepse nëse të njëjtës i shtojmë të njëjtën ose i heqim të njëjtën, përsëri jep të njëjtën, këto janë propozicione analitike, sepse unë drejtpërdrejt jam i vetëdijshëm për identitetin e një prodhimi të madhësisë me një prodhim tjetër të tillë; mirëpo, aksiomat duhet të jenë propozicione sintetike a priori. Mirëpo, propozicionet evidente të marrëdhënieve numerike janë gjithsesi sintetike, por nuk janë të përgjithshme si propozicionet e gjeometrisë dhe, nga këtu, nuk janë aksioma, por mund të quhen formula numerike. Pohimi se 5+7=12 nuk është një propozicion analitik, sepse unë numrin 12 nuk e marr me mend as në përfytyrimin 7, as në përfytyrimin 5 e as në përfytyrimin e bashkimit të tyre (këtu nuk është fjala se unë në numrin 12 duhet të marr me mend shumën e tyre, sepse te propozicioni analitik shtrohet vetëm pyetja nëse unë vërtetë e marr me mend predikatin në përfytyrimin e subjektit). Mirëpo, megjithëse sintetik, ai, prapëseprapë, është një propozicion i përveçëm. Nëse këtu i kushtohet kujdes vetëm sintezës së asaj që është e njëllojshme (njëshet), atëherë sinteza mund të bëhet vetëm në një mënyrë të vetme, ani pse, pastaj, përdorimi i këtyre numrave është i përgjithshëm. Kur them: me anë të tri vijave të drejta, nga të cilat dy së bashku janë më të mëdha se e treta, mund të vizatohet një trekëndësh, atëherë unë këtu e kam funksionin e thjeshtë të imagjinatës prodhuese, e cila mund të tërheqë vija më të mëdha apo të vogla dhe, gjithashtu, mund t'i bashkojë në kënde të ndryshme. Përkundrazi, numri 7 është i mundshëm vetëm në një mënyrë të vetme, por kështu edhe numri 12, i cili sajohet në mbështetje të sintezës se numrit 7 me numrin 5. Propozicionet e këtilla, pra, nuk mund të quhen aksioma (se ndryshe do të kishin ekzistuar shumë aksioma deri në pakufi), por formula numerike.

Ky propozicion themelor transcendental i matematikës së dukurive dukshëm e zgjeron njohjen tonë a priori, sepse është i vetmi që bën të mundshme që matematika në saktësinë e saj të plotë të mund të zbatohet në objektet e përvojës, gjë që pa këtë propozicion, vetvetiu, nuk do të kishte qenë aq qartë, por, për më tepër, do të kishte shkaktuar edhe ndonjë kundërthënie. Dukuritë nuk janë gjësende më vete (Dinge an sich selbst). Të perceptuarit empirik është i mundshëm vetëm në mbështetje të të përceptuarit të kulluar (kohës dhe hapësirës); prandaj, atë që gjeometria e thotë për të përceptuarit e kulluar vlen pa kurrfarë vërejtjesh edhe për të perceptuarit empirik dhe, pra, duhet të flaken të gjitha arsyetimet sikur objektet ndijore nuk mund të jenë në përputhje me rregullat e konstruksionit në hapësirë (për shembull, me ndashmërinë e paku-

fishme të vijave e këndeve), sepse, në këtë mënyrë, hapësirës e së bashku me të edhe matematikës i mohohet të vlejturit objektiv (objektive Gültigkeit) dhe nuk dihet se për ç'arsye dhe në ç'përmasë ajo mund të zbatohet në dukuritë. Sinteza e shumë hapësirave dhe shumë kohëve si forma thelbësore të çdo të perceptuari e bën të mundshëm njëkohësisht aprehenzionin e dukurive, domethënë çdo përvojë të jashtme dhe, nga këtu, edhe tërë njohjen e objekteve në përvojën e jashtme, dhe atë që matematika e provon në përdorimin e kulluar mbi atë sintezë të hapësirës e kohës, doemos vlen edhe për përvojën e jashtme. Të gjitha vërejtjet kundër kësaj janë vetëm smira të mendjes që është mësuar në mënyrë të rreme, e cila dëshiron gabimisht t'i ndajë objektet e shqisave nga kushti formal i senzualitetit tonë (unserer Sinnlichkeit) dhe, prandaj, këto, megjithëse janë dukuri të thjeshta (bloss Erscheinungen), t'i merr me mend si gjësende më vete, të cilat i janë të dhënë arsyes; me këtë rast për to vërtet nuk do të mund të njihet në mënyrë sintetike a priori e, pra, as me anë të koncepteve të kulluar të hapësirës dhe, për këtë arsye, shkenca e cila përcakton këto koncepte, domethënë gjeometria nuk do të kishte qenë e mundshme.

2

Anticipimet e të perceptuarit[1]

Parimi i tyre thotë: ***Ajo që në të gjitha dukuritë është reale e që i përgjigjet ndijimit ka një madhësi intensive, domethënë ka ndonjë shkallë.***

Prova

Perceptimi është një vetëdije empirike, kjo do të thotë një vetëdije e tillë, në të cilën, njëkohësisht, gjendet ndijimi. Si objekte të të perceptuarit, dukuritë nuk janë perceptime të kulluara (thjesht formale) si hapësira dhe koha (sepse hapësira dhe koha absolutisht nuk mund të perceptohen më vete). Pra dukuritë ngërthejnë në vete, përveç perceptimit të kulluar, edhe materien për ndonjë objekt në përgjithësi (me ç'rast në hapësirë ose në kohë përfytyrohet diçka ekzistuese (etwas Existierendes), domethënë realitetin e ndijimit si një përfytyrim thjesht subjektiv, në mbështetje të së cilit mund të kuptohet se subjekti është i afiktuar dhe ka të bëjë me ndonjë objekt në përgjithësi. Mirëpo, është i mundshëm një kalim prej vetëdijes empirike deri te vetëdija e kulluar me ç'rast realiteti i vetëdijes empirike zhduket plotësisht dhe mbetet një vetëdije thjesht formale (*a priori*) mbi llojllojshmërinë në hapësirë dhe në kohë: pra, është e mundshme edhe një sintezë e prodhimit të madhësisë së ndonjë ndijimi, duke filluar nga perceptimi i kulluar=0 e deri te cilado madhësi e tij. Meqenëse ndijimi në vete

[1] Në vend të kësaj në botimin e parë thuhet:"*Propozicioni themelor*, i cili të gjitha perceptimet si të tilla i anticipon thotë: në të gjitha dukuritë dhe ajo që është ***reale*** e që në objektin i përgjigjet ndijimit (*realitas phaenomenon*) ekziston një madhësi intensive, përkatësisht një shkallë". Pasusi i parë pas fjalës "Prova" nuk figuron në botimin e parë.

nuk është kurrfarë përfytyrimi objektiv, dhe pasi që në të nuk gjendet as perceptimi i hapësirës e as ai i kohës, atij do t'i takojë, nëse jo madhësia ekstensive, atëherë së paku ndonjë *madhësi* (e kjo në mbështetje të aprehenzionit të tij, në të cilin vetëdija empirike, në një kohë, mund të rritet nga hiçi=0 deri te ndonjë masë e tij e dhënë), sipas së cilës, të gjitha objekteve të të perceptuarit, me kusht që në këtë të gjendet ndijimi, t'iu shtohet ndonjë *madhësi intensive*, kjo do të thotë një shkallë e ndikimit në shqisat.

E tërë njohja, me anë të së cilës unë mund të njoh *a priori* dhe të përcaktoj atë që i takon njohjes empirike mund të quhet anticipacion dhe Epikuri me siguri në këtë kuptim përdori shprehjen e tij *prolepsis* Mirëpo, meqenëse në koncept ekziston diçka që kurrnjëherë nuk mund të njihet *a priori*, dhe që, prandaj, paraqet dallimin e njëmendtë ndërmjet njohjes empirike dhe njohjes *a priori*, përkatësisht ndijimi, del se pikërisht ndijimi është ai që, në të vërtetë, kurrnjëherë nuk mund të anticipohet. Përkundrazi, përcaktimet e kulluara në hapësirë dhe kohë ne do të mund t'i quanim, si në pikëpamje të trajtës, ashtu edhe në pikëpamje të madhësisë së tyre, anticipacione të dukurive, sepse ato paraqesin *a priori* atë që mund të jetë e dhënë *a posteriori* në përvojë. Mirëpo, të supozojmë se, megjithëkëtë, gjendet diçka që në çdo ndijim si ndijim në përgjithësi (e që me këtë rast nuk është e thënë doemos të gjendet ndonjë ndikim i veçanë) mund të njihet *a priori*, atëherë ky do të meritonte të quhej anticipacion në kuptimin përjashtimor të fjalës, sepse duket gjë e çuditshme që përvoja të anticipohet në atë që ka të bëjë pikërisht me materien e saj, e cila mund të fitohet vetëm nga përvoja . Dhe këtu çështja vërtet qëndron kështu.

Aprehenzioni i derivuar vetëm me anë të ndijimit përmbush vetëm një çast (nëse, ç'është e vërteta, nuk e marrim parasysh suksesionin e shumë ndijimeve). Si diçka në dukurinë, diçka, aprehenzioni i të cilit assesi nuk është ndonjë sintezë suksesive, e cila shkon nga pjesët e përfytyrimit kah i tërë përfytyrimi, ndijimi nuk ka madhësi ekstensive; mungesa e ndijimit në këtë çast do ta paraqitte përfytyrimin si të zbrazët, pra si=0. Ai që në perceptimin empirik i përgjigjet ndijimit është realiteti (*realitas phaenomenon*), kurse ai që i përgjigjet mungesës së ndijimit është negacioni =0. Çdo ndijim është në gjendje të zvogëlohet kështu që mund të zbret dhe shkallë-shkallësisht të zhduket. Nga këtu, ndërmjet realitetit në dukuri dhe negacionit ekziston një lidhje e panderprerë ndërmjet shumë ndërndijimeve të mundshme, dallimi i ndërsjellë i të cilave është më i vogël se dallimi ndërmjet ndijimit të dhënë dhe zeros apo negaciont të plotë. Kjo do të thotë: realiteti në dukurinë prore ka një madhësi, por e cila nuk gjendet në aprehenzion[1] pasi që ky aprehenzion bëhet me anë të ndërmjetësimit të ndijimit në një çast e jo me anë të sintezës suksesive të ndijimeve të shumta, dhe nuk shkon nga pjesët kah tërësia; ai vërtet ka një madhësi, por jo një madhësi ekstensive.

Intensive unë quaj atë *madhësi*, e cila aprehendohet vetëm si unitet, dhe në të cilën shumësia mund të paraqitet vetëm duke iu afruar negacionit=0. Prandaj, çdo realitet në dukuri ka një madhësi intensive, kjo do të thotë ndonjë shkallë.

[1] Sipas mendimit të *Vile-s* kjo pjesë e fjalisë duhet të jetë e formuluar kështu: "e cila mund të gjendet vetëm në aprehenzion"

Nëse ky realitet kundrohet si shkak (qoftë i ndijimit, qoftë i ndonjë realiteti tjetër në dukuri, për shembull të ndonjë ndryshimi), atëherë shkalla e realitetit si shkak quhet çast, për shembull çasti i gravitetit dhe kjo për arsye se shkalla tregon vetëm madhësinë, aprehenzioni i së cilës nuk është suksesiv, por i çastit. Mirëpo, unë këtë çështje po e zë ngojë vetëm kalimthi, sepse tash për tash fjala nuk është për kauzalitetin.

Prandaj, çdo ndijim e pra edhe çdo realitet në dukuri, sado që ky të jetë i vogël, ka një shkallë, domethënë një madhësi intensive, e cila mund të zvogëlohet drejtpërdrejt, dhe kështu, ndërmejt realitetit dhe negacionit ekziston një lidhje e pandërprerë e realiteteve të mundshme dhe perceptimeve të shumta të mundshme.[1] Çdo ngjyrë, për shembull ngjyra e kuqe, ka një shkallë, e cila, sado e vogël qoftë, kurrë nuk është më e vogla; po kështu qëndron çështja edhe me ngrohtësinë, çastin e gravitetit etj.

Kjo veti e madhësive, sipas së ciles asnjë pjesë e tyre nuk është pjesa më e vogël e mundshme (asnjë pjesë nuk është e thjeshtë) quhet vijimësi e tyre. Hapësira dhe koha janë *quanta continua*, sepse nuk mund të ekzistojë asnjë pjesë e tyre, e cila nuk do t'i mbyllte kufijtë (pikat dhe çastet); domethënë çdo pjesë e hapësirës dhe e kohës mund të jetë e dhënë vetëm në atë mënyrë që ajo përsëri të jetë hapësirë e kohë. Pra, hapësira përbëhet vetëm nga hapësira, kurse koha vetëm nga koha. Pikat dhe çastet janë vetëm kufij, domethënë vetëm vende të kufizimit të tyre; në anën tjetër vendet propore i supozojnë ato perceptime, të cilat ato duhet t'i kufizojnë ose t'i përcaktojnë, kurse nga vendet e thjeshta si pjesë përbërëse, të cilat mund të jenë të dhëna edhe para hapësirës e kohës nuk mund të formohen as hapësira e as koha. Madhësitë e këtilla mund të quhen *rrjedhëse*, sepse sinteza (e imagjinatës produktive) në prodhimin e tyre është një rrjedhje në kohë, vijimësia e së cilës rëndom emërohet me shprehje të posaçme të rrjedhurit (shkapërderdhje).

Pra, të gjitha dukuritë në tërësi janë madhësi të pashkëputshme, qoftë sipas formës së tyre si madhësi ekstenisve, qoftë, gjithashtu, sipas perceptimit të tyre të thjeshtë (të ndijimit e gjithashtu sipas realitetit) si madhësi intensive. Nëse sinteza e të llojllojshmes në dukuri është e ndërprerë, atëherë ajo është një agregat i shumë dukurive (e jo pikërisht e dukurive si një kuantum), i cili nuk prodhohet me anë të vazhdimit të thjeshtë të sintezës së njëfarëlloj, me përsëritjen e një sinteze, e cila vazhdimisht duhet të jetë pranë. Kur unë 13 talirë i quaj një kuantum të hollash, atëherë kam të drejtë vetëm nëse me këtë rast kuptoj përmbajtjen e argjendit të mirë me vlerë një marke, por e cila gjithsesi është një madhësi e kuntinuar, në të cilën asnjë pjesë nuk është më e vogla, por secila pjesë do të mund ta përbente një monedhzë, e cila do ta përmbante materien për një monedhë edhe më të vogël. Por nëse me këtë emër unë kuptoj 13 talirë të rrumbullakët si 13 monedha argjendi (përmbajtja e tyre argjendore lë të jetë sa t'ia do qejfi), atëherë nuk është me vend që këtë ta quaj kuantum i talirëve, por duhet ta quaj agregat, domethënë numër të njësive monetare. Por meqenëse te

[1] *Vile* është i mendimit se kjo fjali duhet të formulohet në këtë mënyrë:"... realiteteve më të vegjël të mundshëm në perceptimet e mendshme".

secili numër duhet patjetër që në themelin e tij të gjendet njësia del se dukuria si njësi është një kuantum, kurse kuantum i tillë ajo është një kontinum.

Nëse të gjitha dukuritë të kundruara në mënyrë edhe intensive dhe ekstensive janë madhësi të kontinuura, atëherë propozicionet: se edhe çdo ndryshim (kalimi i nji gjësendi nga një gjendje në një gjendje tjetër) është vijimësi do të mund këtu të provohet lehtë dhe me një evidencë matematike sikur kauzaliteti i një ndryshimi në përgjithësi nuk do të gjendej krejtësisht jashtë kufijve të një filozofie transcendentale dhe sikur të mos i supozonte parimet empirike. Se është i mundshëm një shkak, i cili e ndryshon gjendjen e gjësendeve, domethënë se në gjësendet prodhon kundërti të ndonjë gjendjeje të dhënë për këtë arsyeja *a priori* nuk na jep kurrfarë informacione, jo vetëm ngase ajo nuk e sheh mundësinë e kësaj (sepse kjo na mungon në shumë njohje *a priori*), por për arsye se ndryshueshmëria ka të bëjë vetëm me disa përcaktime të dukurive, të cilat mund t 'i njohim vetëm me anë të përvojës, kurse, ndërkaq, shkaku i tyre duhet të gjendet në diçka që është e pandryshueshme. Mirëpo, meqenëse ne këtu mund të shërbehemi vetëm me koncepte të kulluara themelore të tërë përvojës së mundshme, me koncepte, në të cilat nuk duhet të ketë asgjë emprike, atëherë më parë, para shkencës së përgjithshme natyrore, e cila është ngritur mbi disa përvoja themelore, ne nuk mund të vendosim asgjë e që njëkohësisht të mos cenojmë unitetin e sistemit.

Megjithëkëtë, ne nuk na mungojnë argumentet, të cilat provojnë atë ndikim të madh ushtron propozicioni i ynë themelor në anticipimin e perceptimeve dhe se ai, për më tepër, aq e plotëson mungesën e perceptimeve saqë i bën të pamundshme të gjitha përfundimet e rreme, të cilat do të mund të nxirreshin nga kjo.

Nëse çdo realitet në të perceptuarit ka një shkallë, ndërmjet së cilës dhe negacionit ekziston një varg i pafund shkallësh gjithnjë më të vogla, dhe nëse, gjithashtu, çdo shqisë duhet doemos të ketë një shkallë receptiviteti të ndijimit, atëherë nuk është i mundshëm kurrfarë perceptimi i asnjë përvoje, e cila do të tregonte, qoftë në mënyrë të drejtpërdrejtë, qoftë tërthorazi (në mbështetje të çfarëdo të përfunduari të gjerësishëm), një abstinencë të plotë të tërë asaj që është reale në dukurinë, kjo do të thotë nga përvoja asnjëherë nuk mund të nxirret ndonjë provë mbi hapësirën apo mbi ndonjë kohë të zbrazët, sepse, së pari, abstinenca e plotë e realitetit në të perceptuarit ndijor nuk mund të venerohet dhe, së dyti, ajo që nuk mund të nxirret nga asnjë dukuri e përveçme dhe ndryshimi në pikëpamje të shkallës së realitetit të saj, as nuk mund të supozohet kurrë me qëllim shpjegimi të dukurive, ngase, ani pse i tërë perceptimi i një hapësire apo kohe të caktuar është fund e krye real, domethënë asnjë pjesë e tyre nuk është e zbrazët, prapëseprapë, meqenëse, për arsye se çdo realitet e ka shkallën e tij, e cila, kur është fjala për madhësinë e pandryshueshme ekstensive të dukurisë, mund të zbret deri te kurrçkahi (ajo që është e zbrazët) përmes shkallëve të pafund, atëherë, pra, duhet doemos të ekzistojnë shkallë deri në pakufi të ndryshme, me të cilat përmbushen hapësira dhe koha dhe, pra, madhësia intensive duhet doemos të mund të jetë në dukuritë e ndryshme, më e madhe apo më e vogël, megjithëse madhësia ekstensive e të perceptuarit është e njëjtë.

Lidhur me këtë duam ta sjellim një shembull. Pasi që e hetuan dallimin e madh të sasisë së materieve të ndryshme në të njëjtin vëllim (pjesërisht në

mbështetje të gravitetit apo të peshës, pjesërisht në mbështetje të çastit të rezistencës kundër materieve të tjera që janë në lëvizje), gati të gjithë natyralistët, njerëzit nxjerrin këtë përfundim: ky vëllim (madhësia ekstensive e dukurive) doemos duhet të jetë i zbrazët në të gjitha materiet, ani pse në shkallë të ndryshme. Por nëse ndokush ndonjëherë do të mendojë për këta natyralistë, shumica e të cilëve janë matematikanë apo fizikanë, se këtë përfundim të tyre do ta mbështesin në një supozim metafizik, nga i cili, si thonë vetë, ata aq shumë ikin dhe këtë duke supozuar se realiteti në hapësirë (unë këtu nuk mund ta quaj padepërtueshmëri apo peshë, sepse këto janë koncepte empirike) gjithkund është i njëjtë, dhe se mund të dallohet vetëm sipas madhësisë ekstensive, domethënë sipas shumësisë. Këtij supozimi, për të cilin ata nuk mund të kishin asnjë mbështetje në përvojën, dhe i cili, pra, është kryekreje metafizik, unë ia përballë një provë transcendentale, e cila, ç'është e vërteta, nuk duhet ta shpjegojë dallimin në përmbushjen e hapësirës, por, i cili, megjithëkëtë, krejtësisht e shpartallon kinse domosdonë e atij supozimi, sipas të cilit dallimi i përmendur nuk mund të shpjegohet ndryshe veçse në mbështetje të hapësirave të zbrazëta, të cilat duhet të supozohen, dhe e cila provë ka atë meritë, ngase, pak së paku, arsyes ia bën të mundshme lirinë që këtë dallim ta merr me mend edhe në ndonjë mënyrë tjetër me këtë rast, më qëllim shpejgimi të natyrës, konstatohet se është e domosdoshme edhe ndonjë hipotezë tjetër. Megjithëse hapësirat e njëjta mund të jenë të përmbushura plotësisht me materie të ndryshme kështu që në asnjërën nga ato nuk mund të gjendet asnjë pikë, në të cilën nuk do të gjendej materia, prapëseprapë ne shohim se çdo realitet, me të njëjtën sasi, e ka shkallën e tij (rezistencën ose peshën), e cila, pa zvogëlimin e madhësisë ekstensive apo të shumësisë, mund të zvogëlohet deri në pakufi para se kjo cilësi[1] të kalojë në zbrazëti e të zhduket. Kështu ndonjë shtrirje, për shembull ngrohtësia e po kështu edhe çdo realitet tjetër (në dukuri) në shkallët e tij të zbret deri në pakufi e mos ta lë të zbrazët as pjesën më të vogël të kësaj hapësire, e, megjithëkëtë, me këtë rast të përmbushë hapësirën me këto shkallë të vogla, po ashtu sikurse ndonjë dukuri me shkallë më të mëdha. Këtu unë nuk e kam aspak për qëllim të vërtetoj se me dallimin e materive në pikëpamje të peshës specifike të tyre çështja qëndron pikërisht kështu, por vetëm dëshiroj që në mbështetje të një propozicioni themelor të aryses së kulluar të provoj se natyra e perceptimeve tona e bën të mundshëm një shpjegim të tillë dhe se gabimisht supozohet se realiteti i dukurisë është i njëjtë nga shkalla, kurse i ndryshëm vetëm nga agregacioni dhe madhësi e saj ekstensive dhe kjo, për më tepër pohohet në mënyrë *a priori*, gjëja në mbështetje të ndonjë propozicioni themelor të arsyes.

Megjithëkëtë, ky anticipacion i perceptimit përmban në vete diçka të çuditshme për një gjurmues, i cili e ka bërë shprehi persiatjen transcendentale dhe në këtë mënyrë është bërë i kujdesshëm: ai shkakton njëfarë frike lidhur me aktin e arsyeja mund ta anticipojë një propozicion të tillë sintetik, siç është propozicioni

[1] *Görland*-i është i mendimit se kjo pjesë e fjalisë duhet të formulohet kështu: ("domethënë, para se cilësia, për shembull kundërvnia të mos kalojë në zbrazëti"), kurse sipas H. Paulzen-it në vend të fjalës "cilësi" duhet të jetë fjala "realiteti"

mbi shkallën e tërë realitetit në dukuritë e, pra, mbi mundësinë e dallimit të brendshëm të vetë ndijimit, kur të bëhet abstraktimi i cilësisë së saj emperike: prandaj, një çështjeje, e cila nuk është jodinjitoze për t'u zgjidhur është kjo: si arsyeja këtu mund të shprehë[1] ndonjë gjë në mënyrë sintetike *a priori* për dukuritë dhe, për më tepër, të anticipojë lidhur me atë që është vetëm e vetëm empirike, domethënë me atë që ka të bëjë me ndijimin.

Cilësia e ndijimit prore është vetëm empirike dhe nuk mund të përfytyrohet *a priori* (për shembull ngjyra, shija etj.). Mirëpo, ajo që është reale (*das Reale*) e që korrespondon me ndijimet, paraqet, përkundër negacionit=0, vetëm diçka, koncepti i të cilit më vetvete përmban ndonjë qenie. Ç'është e vërteta, vetëdija empirike, në shqisën e brendshme, mund të ngritet nga zeroja deri te cilado shkallë e lartë, kështu që pikërisht po ajo madhësi ekstensive e perceptimit (për shembull sipërfaqja e ndriçuar) të nxitë një ndijim po aq të madh sikurse edhe një agregat e shumë të tjerë (më pak të ndriçuara) së bashku. Pra, është e mundshme që të abstraktohet krejtësisht nga madhësia ekstensive e dukurisë dhe, megjithëkëtë, në një ndijim të thjeshtë, në një çast, të përfytyrohet sinteza e ngritjes së baraspeshuar nga zeroja e deri te vetëdija e dhënë empirike. Nga këtu del se të gjitha ndijimet si të tilla, janë *a posteriori*[2], por vetia e tyre, domethënë vetia se kanë ndonjë shkallë, mund të njihet vetëm *a priori*. Është interesante se ne në madhësitë në përgjithësi mund të njohim *a priori* vetëm një *cilësi* të vetme, përkatësisht vijimësinë, kurse në çdo cilësi (realitetin e dukurive) nuk mund të njohim asgjë tjetër pos *sasinë* e tyre intensive, domethënë atë se ata kanë një shkallë; çdo gjë tjetër i është lënë përvojës.

3

Analogjitë e përvojës

Parimi i tyre është ky: ***Përvoja është e mundshme vetëm në mbështetje të përfytyrimit në lidhjen e domosdoshme ndërmjet perceptimeve.***[3]

Prova

Përvoja është njohje empirike, domethënë njohje, të cilën e përcakton ndonjë objekt me anë të perceptimit. Përvoja, pra, është sintezë e përfytyrimeve, e cila nuk gjendet në të perceptuarit, por që ngërthen unitetin sintetik të llojlloj-

[1] Hans Fajhinger propozon këtë fjali: "Dukuritë shprehin diçka *a priori*", gjë që mua nuk më duket se i përgjigjet frymës së filozofisë së Kantit.

[2] Në botimin origjinal gabimisht thuhet: "*a priori*", kurse Melin-i e korrigjoi këtë dhe në vend "*a priori*" shënoi shprehjen "*a posteriori*"

[3] Në botimin e parë, pas titullit, gjendet ky tekst: "Propozicioni i tyre i përgjithshëm themelor është ky: "Të gjitha dukuritë në ekzistencën e tyre gjenden a priori nën rregullat e përcaktimit të raportit të marrëdhënies së tyre të ndërsjellë në një kohë "(Der allgemeine *Grundsatz* derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit).

shmërisë së perceptimeve në një vetëdije; ky unitet sintetik përbën thelbin e njohjes së objekteve ndijore, domethënë të objekteve të përvojës (e jo vetëm të perceptuarit apo të ndijimit shqisor (*Empfindung der Sinne*). Në të vërtetë perceptimet shfaqen së bashku me përvojën, por vetëm rastësisht, kështu që nga vetë ato nuk shihet e as nuk mund të shihet asnjë domosdo e lidhjes së tyre; sepse aprehenzioni do të thotë vetëm renditja e njërit pas tjetrit në llojllojshmërinë e të dhënit empirik, por në të nuk gjendet kurrfarë përfytyrimi mbi domosdonë e ekzistencës së dukurive si të lidhura dhe të cilat ky i rendit në hapësirë dhe në kohë. Por, meqenëse përvoja është njohje e objekteve me anë të perceptimeve dhe, prandaj, në të duhet doemos të përfytyrohet raporti në ekzistencën e llojllojshmërisë dhe jo ashtu si është e radhitur ajo në kohë, por ashtu si gjendet objektivisht në të, kurse vetë koha nuk mund të venerohet, del se ekzistenca e përcaktimit të objekteve në kohë është e mundshme vetëm në mbështetje të lidhjes së tyre në kohë në përgjithësi, pra, vetëm në mbështetje të koncepteve, të cilët a priori vendosin lidhjen. Meqenëse këto koncepte prore më vete mbajnë një domosdoshmëri del se përovja është e mundshme vetëm në mbështetje të një përfytyrimi në lidhjen e domosdoshme të perceptimeve.[1]

Ekzistojnë tre moduse të kohës: kohëzgjatja, suksesioni dhe njëkohësia. Nga këtu ekzistojnë tri rregulla të të gjitha marrëdhënieve kohore ndërmjet dukurive, rregulla, këto sipas të cilave ekzistenca e çdo dukurie mund të përcaktohet në pikëpamje të unitetit të çdo kohe dhe këto rregulla do t'i paraprijnë çdo përvoje dhe vetëm këto do ta bëjnë të mundshme këtë të fundit.

Propozicioni i përgjithshëm themelor i të tri analogjive mbështetet në unitetin e domosdoshëm të apercepcionit në raport ndaj çdo vetëdijeje të mundshme empirike (perceptimeve) në *çdo kohë*; prandaj, pasi që uniteti i domosdoshëm i apercepcionit është *a priori* si bazë, del se propozicioni themelor i të gjitha analogjive mbështetet në unitetin sintetik të të gjitha dukurive ndaj raporteve të tyre ne kohë. Sepse apercepcioni primordial ka të bëjë me shqisën e brendshme (lidhja e të gjitha përfytyrimeve), bile *a priori* me formën e saj, domethënë ka të bëjë me marrëdhënien e vetëdijes së llojllojshme empirike në kohë. Në apercepcionin primordial tash duhet të bashkohet e tëra kjo llojllojshmëri sipas marrëdhënieve kohore të saj: sepse kjo do të thotë uniteti transcendental *a priori*, nën të cilin gjendet e tëra ajo që duhet t'i takojë njohjes sime (domethënë njohjes sime të bashkuar), dhe, pra, diçka që mund të bëhet një objekt për mua *(mithin ein Gegenstand für mich ëerden kann)*. Prandaj, ky *unitet sintetik* në marrëdhënien kohore të të gjitha perceptimeve, *i cili është i përcaktuar a priori* është ai ligj, i cili thotë: të gjitha përcaktimet kohore duhet doemos të gjenden nën rregullat e përcaktimit të përgjithshëm kohor; edhe analogjitë e përvojës, me të cilat do të merremi tash duhet të jenë doemos rregulla të tilla.

Këto propozicione themelore cilësohen me faktin se nuk kanë të bëjnë me dukuritë e as me sintezën e të dhënit empirik të tyre, por vetëm me ekzistencën

[1] I tërë ky pasus mungon në botimin e parë. *Në botimin e katërt origjinal* gjendet shprehja: "*Anschaung, aller*"; Mellin-i": "*Anschaung ist, aber*" etj.

dhe me marrëdhënien e tyre të ndërsjellë lidhur me këtë ekzistencë të tyre. Mirëpo, mënyra se si diçka aprehendohet në dukurinë *a priori* mund të jetë e përcaktuar ashtu që rregulla e sintezës së tij të japë njëkohësisht këtë perceptim *a priori* në çdo shembull të dhënë empirik, domethënë do të mund ta prodhojë me anë të kësaj sinteze. Por ekzistenca e dukurive nuk mund të njihet *a priori*; dhe, megjithëse në këtë rrugë do të mund të arrijmë deri tek aty ku do të mund të përfundojmë lidhur me cilëndo ekzistencë, prapëseprapë ne këtë nuk do të kishim mundur ta njohim si të caktuar, domethënë nuk do të mund ta anticipojmë atë, në mbështetje të së cilit perceptimi empirik i tij do të dallohej nga perceptimet e tjera.

Dy propozicionet e fundit, të cilat unë, duke pasur parasysh faktin se e arsyetojnë zbatimin e matematikës në dukuritë, i kam quajtur matematikë, kishin të bënin me dukuritë vetëm në mundësinë e tyre, dhe mësonin se si dukuritë, edhe nga të dhënat edhe nga realiteti i perceptimit të tyre do të mund të jenë të prodhuara sipas rregullave të sintezës matematike; së këndejmi, edhe në rastin e parë edhe në rastin e dytë mund të përdoreshin madhësi të shumta, e, së bashku me to, edhe përcaktimi i dukurisë si madhësi. Kështu, për shembull, unë shkallën e ndijimit të dritës së diellit do të mund ta përbëjë nga 200.000 drita të hënës dhe ta përcaktoj *a priori*, domethënë do të mund ta konstruktoj atë. Për këtë arsye propozicionet e para themelore do të mund t'i quajmë konstitutive.

Krejtësisht ndryshe duhet të qëndrojë çështja me ato propozicione themelore, të cilat ekzistencën e dukurive duhet doemos ta subordinojnë *a priori* nën rregullat, sepse, pasi që ekzistenca nuk mund të konstruktohet, atëherë ato do të kenë të bëjnë vetëm me marrëdhënien e ekzistencës dhe do të mund të shërbejnë vetëm si parime *rregulative*. Këtu, pra, nuk mund të mendohet as për aksiomat, as për anticipacionet, por, kur na është i dhënë ndonjë perceptim në marrëdhënien kohore me ndonjë perceptim tjetër (edhe pse të papërcaktuar), atëherë nuk do të mund të thuhet a priori: ***cili perceptim tjetër*** dhe ***sa i madh*** është ky perceptim, që doemos është i lidhur me perceptimin e dhënë, por: në ç'mënyrë është i lidhur me të në pikëpamje të këtij *modo* të kohës[1] (*...ëie sie dem Dasein nach, in diesem modo der Zeit, mit jener notëendig verbunden sei*"). Në filozofi analogjitë kanë një domethënie krejtësisht tjetër nga ajo që ato e kanë në matematikë. Në matematikë ato janë formula, të cilat shprehin njëjtësinë e dy marrëdhënieve sasiore, dhe prore janë *konstitutive*, për ç'arsye, kur të jenë të dhënë tre anëtarët e përpjestimit, në këtë mënyrë është i dhënë edhe anëtari i katërt, dhe, prandaj, mund të konstruktohet. Mirëpo, në filozofi analogjia nuk është njëjtësimi i dy marrëdhënieve sasiore, por njëjtësimi i dy marrëdhënieve sasiore për ç'arsye unë nga tre anëtarët e dhënë mund ta njoh dhe *a priori* ta prodhoj vetëm marrëdhënien ndaj një anëtari të katërt e jo vetë anëtarin e katërt, por megjithëkëtë, unë e kam një rregull, sipas së cilës këtë anëtar mund ta kërkoj në përvojën, dhe kam edhe një tipar, në mbështetje të të

[1] Görland:"d.m.th. ai (perceptimi) në pikëpamje të kohës (jo *çka është*, por *si është*) në këtë modo të kohës (d.m.th. në marrëdhënie kohore me këtë perceptim) është i lidhur në mënyrë të domosdoshme".

cilit mund edhe ta gjejë këtë. Një analogji e përvojës do të jetë, pra, vetëm një rregull, sipas të cilit nga perceptimet e shumta duhet të zërë fill uniteti i përvojës (jo si vetë perceptimi si të perceptuar empirik në përgjithësi) dhe, si një propozicion themelor, ajo do të vlejë për objektet (dukuritë) jo në mënyrë konstitutive, por vetëm në mënyrë rregulative. Po kjo vlen edhe për postulatet e të menduarit empirik në përgjithësi, postulate këto, që së bashku kanë të bëjnë me sintezën e perceptimit të kulluar (të formës së dukurisë), të perceptimit (të materies së tij) dhe të përvojës (të marrëdhënies së këtyre perceptimeve), pra: se ato janë vetëm parime themelore rregulative, dhe se nga propozicionet themelore matematike, të cilat janë konstitutive, dallojnë jo nga siguria, e cila a priori u takon të dy palëve, por sipas llojit të evidencës, domethënë në pikëpamje të intuitës së tyre (e, pra, edhe në pikëpamje të demonstrimit).

Ajo që është thënë më parë lidhur me të gjitha propozicionet themelore sintetike e që tash duhet të theksohet veçanërisht është kjo: se këto analogji kanë një të vetmen vlerë dhe një të vetmin të vlejtur të tyre jo si propozicione themelore të përdorimit transcendental të arsyes, por vetëm si propozicione themelore të përdorimit empirik të tij dhe se, pra, mund të provohen vetëm si të tilla; se, pra, dukuritë, marrë në mënyrë më të rreptë, duhet doemos të subsumohen, jo nën kategoritë, por vetëm nën skematët e tyre. Sepse, sikur objektet, me të cilat këto propozicione do të duhej të kishin të bënin, të ishin gjësende më vete (*Dinge an sich selbst*), atëherë do të ishte krejtësisht e pamundshme për ata të njihet në mënyrë *a priori* sintetike; mirëpo, këto objekte nuk janë tjetër, pos dukuri *(nichts als Erscheinungen)*, me njohjen e plotë të të cilave, fundja, të gjitha propozicionet themelore a priori duhet doemos të kenë të bëjnë, është vetëm përvoja e mundshme;[1] prandaj, të gjitha propozicionet themelore a priori mund të kenë për qëllim vetëm kushtet e unitetit të njohjes empirike në sintezën e dukurive; në anën tjetër, kjo sintezë merret me mend vetëm në skemën e konceptit të arsyes të kulluar, nga uniteti i të cilit, si një sintezë në përgjithësi, kategori ngërthen funksionin, i cili nuk është i restringuar me asnjë kusht ndijor. Pra, ne, me anë të këtyre propozicioneve themelore do të jemi të autorizuar që vetëm sipas analogjisë t'i lidhim dukuritë me unitetin e përgjithshëm e logjik të koncepteve dhe, nga këtu, vërtet, në vetë propozicionin themelor të përdorim kategorinë, por në derivacion (në zbatim e në dukuri) në vend të propozicionit themelor, ne do ta vendosim skemën e kategorisë si çelës për përdorimin e saj, ose me emrin e një formule të propozicionit themelor do ta vendosim pranë kategorisë si kusht restringrues i saj.

[1] Hans Faihinger ështe i mendimit se këtë fjali duhet riformuluar në këtë mënyrë: "Por këto objekte nuk janë tjetër veçse dukuri, njohja e plotë e të cilave është vetëm një përvojë e mundshme, me të cilën, fundja, duhet të kenë të bëjnë të gjitha propozicionet themelore a priori".

A

ANALOGJIA E PARË

Parimi i permanencës së substancës

Megjithë ndryshimet e dukurive substanca mbetet dhe sasia e saj në natyrë, as nuk zmadhohet, as nuk zvogëlohet[1]

Prova

Të gjitha dukuritë janë në kohë, në të cilën si në substrat (si formë permanente e të perceptuarit të brendshëm) vetëm e vetëm mund të paraqiten edhe *njëkohësia* edhe *suksesioni*. Pra, koha në të cilën duhet të merret me mend çdo ndryshim i dukurive mbetet dhe nuk ndryshon, sepse në të njëkohësia dhe suksesioni mund të paraqiten vetëm si përcaktime të saj. Mirëpo, koha për vetvete nuk mund të perceptohet. Prandaj, në objektet e të percepturit, domethënë në dukuritë duhet të gjendet substrati që paraqet kohën në përgjithësi, dhe në të cilin, sipas marrëdhënies se dukurive ndaj tij, mund të venerohet në aprehenzion çdo ndryshim apo njëkohësi. Substrat i çdo gjëje që është reale, domethënë i asaj që bën pjesë në ekzistencën e gjësendeve është *substanca*, mbi të cilën çdo gjë që i përket ekzistencës mund të merret me mend vetëm si përcaktim i saj. Prandaj, ajo që perziston, në raport me të cilin mund të përcaktohen të gjitha marrëdhëniet kohore të dukurive, është *substanca* në dukuri, domethënë realiteti i saj, i cili, si substrat i çdo ndryshimi, prore mbetet po ai. Pra, meqenëse substanca nuk mund të ndryshojë në ekzistencë del se edhe kuantumi i saj në natyrë, as nuk mund të zmadhohet, as të zvogëlohet.

Aprehenzioni ynë i llojllojshmërisë në dukurinë prore është suksesiv, del se, pra, prore ndryshon. Prandaj, sipas të vetë atij, ne kurre nuk mund ta përcaktojmë nëse kjo llojllojshmëri si objekt i përvojës është e njëkohësishme apo suksesive me kusht që në themelin e saj nuk gjendet diçka *që ekziston në çdo kohë*, domethënë diçka *që mbetet dhe që është konstante*, çdo ndryshim apo njëkohësi e të cilit nuk është tjetër veçse mënyra të ndryshme (modet e kohës), në të cilat ekziston ajo që është konstante. Pra, marrëdhëniet kohore janë të mundshme vetëm në atë që është konstante (sepse simultaniteti dhe suksesiviteti janë të vetmet marrëdhënie kohore) domethënë ajo që është e qëndrueshmë është *substrati* i përfytyrimit empirik të vetë kohës dhe në mbështetje të tij është i mundshëm çdo përcaktim kohor. Permanenca shpreh përgjithësisht kohën si korelat konstant i çdo ekzistence të dukurive, i çdo ndryshimi dhe i çdo njëkohësie, sepse ndryshimi nuk ka të bëjë me vetë kohën, por vetëm me dukuritë në kohë (po ashtu sikur që njëkohësia nuk është modus i vetë kohës, në të cilën pjesët nuk

[1] Në botimin e parë, në vend të këtij pasusi gjendet ky tekst:"*Prova e kësaj analogjie të parë.* Të gjitha dukuritë gjenden në kohë. Në dy mënyra koha mund ta përcaktojë marrëdhënien *në ekzistencën e dukurive*: ose nëse ato janë njëra pas tjetrës ose nëse janë njëkohësisht. Në rastin e parë koha konsiderohet si një varg kohor, kurse në rastin e dytë si vëllim kohor".

janë të njëkohësishme, por të gjitha janë njëra pas tjetrës). Sikur të duhej që vetë kohës t'i atribuohet ndonjë suksesivitet, atëherë do të kishte qenë e domosdoshme të merret me mend edhe ndonjë kohë tjetër, në të cilën ky suksesivitet do të kishte qenë i mundshëm. Vetëm në mbështetje të asaj që është e qëndrueshme (*das Beharrlich*) në pjesët e ndryshme të rendit kohor *ekzistenca* fiton një *madhësi*, e cila quhet *kohëzgjatje*, sepse vetëm në suksesivitetin e kulluar ekzistenca gjithnjë zhduket dhe fillon, dhe asnjëherë nuk ka as madhësinë më të vogël. Pra, pa këtë që është e qëndrueshme nuk ekziston asnjë marrëdhënie kohore. Mirëpo, koha më vete (*die Zeit an sich selbst*) nuk mund të perceptohet; prandaj kjo e qëndrueshme në dukuritë është substrati i çdo përcaktimi kohor dhe, prandaj, edhe kushti i mundësisë së tërë unitetit sintetik të perceptimeve, domethënë i përvojës, dhe në mbështetje të asaj që është e qëndrueshme çdo ekzistencë dhe çdo ndryshim në kohë mund të konsiderohet vetëm si një modus i ekzistencës së asaj që mbetet dhe qëndron (*Was bleibt und beharrt*). Pra, ajo që në të gjitha dukuritë mbetet e qëndrueshme është vetë objekti, domethënë substanca (*phaenomenon*); ndërkaq, çdo gjë që ndryshon apo që mund të ndryshojë tregon vetëm mënyrën, në të cilën kjo substancë apo substancat ekzistojnë, tash në përcaktimet e tyre.

Unë jam i mendimit se, jo vetëm filozofi, por edhe arsyeja e rëndomtë, në të gjitha kohët, e ka supozuar këtë qëndrueshmëri si substrat i çdo ndryshimi të dukurive dhe se gjithmonë do të supozohet si diçka e pamëdyshje, por vetëm me një dallim se filozofi për këtë do të shprehet në mënyrë më të caktuar, kur thotë: megjithë ndryshimet në botë *substanca* mbetet, kurse ndryshojnë vetëm *aksidencat*. Mirëpo, unë nuk e gjej bile asnjë tentativë që ky propozicion sintetik të provohet dhe, prandaj, ky rrallë herë gjendet, siç duhet të ishte, në krye të ligjeve të kulluara të natyrës, të cilat vlejnë plotësisht *a priori*. Në të vërtetë, propozicioni, me anë të cilit vërtetohet se substanca është përmanente, ka karakter tautologjik, sepse vetë kjo permanencë është shkaku për ç'arsye ne në dukuritë e zbatojmë kategorinë e substancës dhe ka qenë e domosdoshme të provohet: se në të gjitha dukuritë ekziston diçka e qëndrueshme, në të cilën ajo që ndryshon nuk është tjetër veçse përcaktim i ekzistencës së saj. Por, meqenëse, një provë e tillë kurrë nuk mund të nxirret në mënyrë dogmatike e kjo do të thotë nga konceptet, pasi që ka të bëjë me një propozicion sintetik *a priori*, kurse asnjëherë nuk është menduar se propozicionet e tilla vlejnë vetëm në raport me përvojën e mundshme dhe se, pra, mund të provohen vetëm në mbështetje të një deduksioni të mundësisë së përvojës; prandaj, nuk është çudi që ky propozicion është supozuar në çdo përvojë si bazë e saj (sepse për të *ndihet* nevoja me rastin e njohjes empirike), por kurrë nuk është provuar.

Njëherë e paten pyet një filozof: sa është i rëndë tymi? Ai u gjegj: nga pesha e drurit të djegur hiqe peshen e hirit të mbetur dhe kështu do të gjesh peshën e tymit. Pra, ai supozonte si një gjë e pakontestueshme faktin se materia (substanca) bile as në zjarr nuk humb, por ndryshon vetëm forma e saj. Po kështu propozicioni se: nga asgjëja asgjë nuk zë fill ka qenë vetëm një përfundim tjetër i nxjerr nga propozicioni i permanencës apo pikërisht i ekzistencës së pandërprerë të subjektit të njëmendtë në dukuritë, sepse nëse ajo që në dukuritë quhet

substancë duhet të jetë substrati i njëmendtë i çdo përcaktimi kohor, atëherë do të duhej që si në çdo ekzistencë në kohën e kaluar, ashtu edhe në çdo ekzistencë në kohën e ardhshme të mund të përcaktohet vetëm e vetëm në këtë substrat.

Prandaj, në një dukuri mund ta emërtojmë substancë vetëm ngase e supozojmë ekzistencën e saj në të gjitha kohët, gjë që me fjalën permanencë kurrsesi nuk e shprehim mirë këtë, sepse ajo më tepër ka të bëjë me kohën e ardhshme. Mirëpo, domosdosia e brendshme e permanencës, prapëseprapë është e lidhur në mënyrë te pashkoqitshme me domosdosinë e permanencës së ekzistencës në të kaluarën dhe, prandaj, kjo shprehje mund të mbetet. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* ishin dy propozicione, të cilat të lashtët i bashkonin në mënyrë të pandashme dhe të cilat tash, për arsye të moskuptimit, herë-herë ndahen, sepse merren me mend se kanë të bëjnë me gjësendet më vete dhe se propozicioni i parë do të kishte mund të jetë kundër varësisë së botës nga ndonjë shkak më i madh (madje edhe në substancën e tij), frikë kjo që është e panevojshme ngase këtu fjala është vetëm për dukuritë në fushën e përvojës, uniteti i të cilave kurrë nuk do të kishte qenë i mundshëm sikur të lejonim mundësinë të sajohen gjësende të reja (sipas substancës). Sepse me këtë rast nuk do të ishte më ajo që e vetmja do të mund ta paraqiste unitetin e kohës, përkatësisht identitetin e substratit, i vetmi, në mbështetje të së cilit e tërë ndryshueshmëria e ka unitetin e plotë. Megjithëkëtë, kjo permanencë nuk është tjetër veçse mënyra në të cilën ne mund ta përfytyrojmë ekzistencën e gjësendit (në dukuri).

Përcaktimet e një substance, të cilat nuk janë tjetër përveçse mënyra të veçanta të ekzistencës së saj, quhen aksidenca. Aksidencat janë gjithmonë reale, sepse kanë të bëjnë me ekzistencën e substancës (negacionet janë vetëm përcaktime, të cilat shprehin joqenien e ndonjë gjëje në substancën). Nëse këtij realiteti në substancë tash i shtohet një ekzistencë e posaçme (për shembull lëvizja si një aksidens i materies), atëherë kjo ekzistencë quhet inherencë për dallim nga ekzistenca e substancës, e cila quhet subzistencë. Mirëpo, nga këtu pasojnë shumë interpretime të gabueshme; prandaj, më mirë dhe më saktë do të jetë nëse aksidensi përcaktohet vetëm si mënyrë, në të cilën ekzistenca e një substance është e caktuar pozitivisht. Mirëpo, megjithëkëtë, në mbështetje të kushteve të përdorimit logjik të arsyes sonë, është e pashmangshme që, si të thuash, të veçohet ajo që në ekzistencën e një substance mund të ndryshojë, ndërsa substanca, prapëseprapë mbetet dhe, pastaj, të kundrohet në raport me atë që është e qëndrueshme në kuptimin e njëmendtë të fjalës dhe radikale; pikërisht për këtë arsye kjo kategori gjendet nën titullin e relacioneve, dhe këtë më tepër si kusht i tyre se që ajo vetë ngërthen ndonjë relacion.

Në këtë permanencë mbështetet edhe korrigjimi i konceptit të *ndryshimit*. Zanafillimi dhe shzanafillimi nuk janë ndryshime të asaj që zë fill dhe të asaj që pranë të jetë. Ndryshimi është një mënyrë e ekzistencës, e cila vjen pas një mënyre tjetër të të ekzistuarit të të njëjtit dhe po të atij objekti. Prandaj, çdo gjë që ndryshon *mbetet*, por *ndryshon vetëm gjendja* e tij. Meqenëse, pra, ky ndërrim ka të bëjë vetëm me përcaktimet, të cilat mund të fillojnë ose të prajnë, këtë mund ta shprehim me një shprehje, e cila duket pak paradoksale: ndërron vetëm ajo që është e qëndrueshme (substanca), kurse ajo që është e ndryshueshme

nuk pëson kurrfarë ndryshimi, por vetëm ndonjë *ndërrim*, pasi që njëri përcaktim pranë, kurse tjetri fillon të ekzistojë.

Nga këtu del se ndryshimi mund të venerohet vetëm në substanca, kurse zanafillimi dhe shzanafillimi në kuptimin absolut, domethënë në kuptimin që nuk ka të bëjë vetëm me ndonjë përcaktim të asaj që është e qëndrueshme, nuk mund te venerohen, sepse pikërisht kjo që është e qëndrueshme e mundëson përfytyrimin mbi kalimin nga një gjendje në tjetrën dhe nga qenia në joqenie, dhe, pra, zanafillimi dhe shzanafillimi mund të njihen në mënyrë empirike vetëm si përcaktime të ndryshueshme të asaj që është e qëndrueshme. Merrni me mend se diçka fillon të zërë fill në kuptimin absolut, atëherë doemos duhet ta keni një moment, në të cilin kjo diçka nuk ka ekzistuar. Mirëpo, për çka dëshironi ta lidhni këtë çast nëse jo për atë që tashmë ekziston? Ndonjë kohë e zbrazët, e cila do t'i paraprinte këtij nuk është kurrfarë objekti i të perceptuarit; nëse, në anën tjetër këtë zanafillim e lidhni për gjësendet, të cilat kanë ekzistuar më parë dhe të cilat mbeten deri te çasti, kur diçka zë fill, atëherë kjo diçka është vetëm përcaktimi i asaj që qëndron si diçka që ka ekzistuar. Çështja qëndron po kështu edhe me të prajturit, sepse ky paraqet një përfytyrim empirik të ndonjë kohe, në të cilën një dukuri nuk ekziston më.

Substancat (në dukuri) janë substrate të të gjitha përcaktimeve kohore. Të zënit fill të disa nga këto dhe të prajturit e të tjerave do ta kishin zhdukur edhe një të vetmin kusht të unitetit empirik të kohës dhe me këtë rast dukuritë do të kishin të bëjnë me dy kohë të ndryshme, në të cilat ekzistenca do të ishte zhdukur në një mënyrë suksesive, kurse kjo është absurde, sepse ekziston vetëm një kohë, në të cilën doemos duhet të vendosen të gjitha kohët e tjera të ndryshme njëra pas tjetrës e jo njëkohësisht.

Prandaj, kështu permanenca është një kusht i domosdoshëm, në të cilin vetëm dukuritë mund të përcaktohen si gjësende apo objekte në një përvojë të mundshme. Se cili është kriteri empirik i kësaj permancence të domosdoshme e, lidhur me këtë, edhe i substancialitetit të dukurive, për këtë do të kemi rast të vemë në pah atë që është e domosdoshme.

B

ANALOGJIA E DYTË

Propozicioni themelor i suksesionit në kohë sipas ligjit të kauzalitetit

Të gjitha ndryshimet ndodhin sipas ligjit të lidhjes së shkakut e të rrjedhimit

Prova

Propozicioni i mëparshëm themelor ka treguar: se të gjitha dukuritë e suksesionit kohor janë ndryshime, domethënë në mënyrë suksesive janë qenie dhe joqenie të përcaktimeve të substancës, e cila nuk ndryshon dhe se, pra, është qenie e vetë substancës, e cila vjen pas joqenies së saj ose joqenia e saj, e cila vjen

pas ekzistencës, me fjalë të tjera: se zanafillimi dhe shzanafillimi i vetë substancës është i pamundshëm. Ky propozicion themelor do të mund të shprehej edhe në këtë mënyrë: çdo ndërrim (suksesion) i dukurive është vetëm ndryshim, sepse zanafillimi dhe shzanafillimi i përcaktimeve të substancës assesi nuk janë ndonjë lloj i të ndryshuarit të saj, pasi që koncepti i ndryshimit supozon si ekzistent pikërisht po atë subjekt me dy përcaktime të kundërta, e, pra, si permanent. – Pas kësaj vërejtjeje pason prova.[1]

Unë shoh se dukuritë vijnë njëra pas tjetrës, domethënë se në një kohë ekziston një gjendje e gjësendeve, kundërtia (*Gegenteil)* e së cilës ka ekzistuar në kohën e kaluar. Unë, pra, i lidhi pikërisht dy perceptime në kohë. Mirëpo, lidhja nuk është kurrsesi ndonjë prodhimi i vetë shqisës dhe të perceptuarit, por këtu është prodhimi i një fuqie sintetike e imagjinatës, e cila përcakton shqisën e brendshme në pikëpamje të marrëdhënies kohore. Imagjinata mund t'i lidhë këto dy gjendje në dy mënyra kështu që as njëra e as gjendja tjetër nuk vjen e para në kohë, sepse koha më vete *(Zeit an sich selbst)* nuk mund të venerohet e as në raport me të nuk mund të përcaktohet në mënyrë empirike se çka paraprinë e çka pason në objektin. Unë, pra, di vetëm se imagjinata ime njërën e vë më parë, kurse tjetrën më pas e jo se në objektin një gjendje vjen më parë se gjendja tjetër; ose, me fjalë të tjera, vetë të vërejturit e lë të pacaktuar marrëdhënien objektive të dukurive të cilat vijnë njëra pas tjetrës. Që tash të njihet kjo marrëdhënie si e caktuar është e domosdoshme që marrëdhënia ndërmjet këtyre dy gjendjeve të merret me mend ashtu që të përcaktohet si diçka e domosdoshme, cila gjendje duhet të vëhet së pari e cila me pas e jo anasjelltas. Koncepti që në vete ngërthen domosdonë e unitetit sintetik mund të jetë vetëm ndonjë koncept kulluar i arsyes, i cili nuk gjendet në të perceptuar e këtu ky është koncepti i marrëdhënies së shkakut ndaj rrjedhimit, nga të cilët shkaku përcakton rrjedhimin në kohë si diçka që njëmend vjen pas tij e jo si diçka që vetëm në imagjinatë do të mund t'i paraprinte (apo si diçka që askund nuk do të mund të perceptohet). Prandaj, vetë përvoja, kjo do të thotë njohja empirike e dukurive është e mundshme vetëm ngase suksesionin e dukurive e, pra, edhe çdo ndryshim, ia nënshtrojmë ligjit të shkakësisë; për këtë arsye, edhe vetë dukuritë si objekte të përvojës janë të mundshme vetëm në mbështetje të po këtij ligji.

Aprehenzioni i llojllojshmërisë së dukurive është suksesiv. Përfytyrimet e pjesëve vijnë njëri pas tjetrit. Nëse ato vijnë njëri pas tjetrit edhe në vetë objektin, kjo është një çështje tjetër, e cila nuk është e përfëshirë në atë të parën. Por, vërtet çdo gjë mund të quhet objekt, madje edhe çdo përfytyrim nëse dihet për të; por ç'duhet të thotë kjo fjalë te dukuritë, jo nëse ato (si përfytyrime) janë objekte, por vetëm nëse tregojnë ndonjë objekt, për këtë është i nevojshëm një gjurmim më i thellë. Nëse këto përfytyrime, të kundruara vetëm e vetëm si përfytyrime, në të njëjtën kohë janë edhe objekte të vetëdijes, atëherë ato aspak nuk dallojnë nga aprehenzioni, domethënë nga pranimi në sintezën e imagjinatës dhe, prandaj, patjetër duhet thënë: llojllojshmëria e dukurive prodhohet në vetëdije prore në mënyrë suksesive. Sikur dukuritë të ishin gjësende më vete, atë-

[1] Ky dhe pasusi që vjen pas këtij nuk figurojnë në votimin e parë.

herë për llojllojshmërinë e përfytyrimeve askush nuk do të kishte mund që, sipas suksesionit të tyre, të vlerësojë se si ajo është e lidhur për objektin. Sepse ne kemi punë vetëm me përfytyrimet tona; çfarë mund të jenë gjësendet më vete (pa marrë parasysh përfytyrimet, të cilat ato i afiktojnë) kjo gjendet krejtësisht jashtë fushës së njohjes sonë. Meqenëse dukuritë nuk janë gjësende më vete e, megjithëkëtë, janë e vetmja gjë që mund të na jetë e dhënë lidhur me njohjen, del se unë duhet të vë në pah se çfarë lloji i lidhjes në kohë i takon llojllojshmërisë në vetë dukuritë, derisa përfytyrimi i kësaj llojllojshmërie në aprehenzion prore është suksesiv. I këtillë është, për shembull, aprehenzioni i llojllojshmërisë në dukurinë e një shtëpie, e cila gjendet para meje në mënyrë suksesive. Tash shtrohet pyetja: a thua llojllojshmëria e kësaj shtëpie është edhe në vete sukcesive, gjë që askush nuk do ta pranonte. Mirëpo, kur unë koncepteve të mia të ndonjë objekti u jap ndonjë domethënie transcendentale, atëherë shtëpia kurrsesi nuk është ndonjë gjësend më vete, por vetëm një dukuri, përkatësisht një përfytyrim, objekti transcesidental i të cilit është i panjohur; ç'kuptoj unë, pra, me pyetjen: si mund të lidhet llojllojshmëria në vetë dukurinë (e cila më vetvete nuk është asgjë)? Këtu, pra, ajo që gjendet në aprehenzionin sukcesiv konsiderohet si përfytyrim, kurse dukuria që më është e dhënë, megjithëse nuk është tjetër veçse bashkimi i këtyre përfytyrimeve, konsiderohet si objekt i tyre, me të cilin patjetër duhet të përputhet koncepti im, të cilin unë e nxjerr nga përfytyrimet e aprehenzionit. Menjëherë shihet se këtu mund të shtrohet pyetja vetëm për kushtet formale të së vërtetës empirike, sepse e vërteta është përputhja e njohjes me objektin dhe se dukuria, megjithë përfytyrimet e aprehenzionit, mund të përfytyrohet si objekt i tyre, i cili dallon nga ato, vetëm në atë mënyrë nëse gjendet nën një rregull, i cili këtë e cilëson dhe e bën të dallojë nga çdo aprehenzion tjetër duke e bërë të domosdoshëm një lloj të lidhjes së llojllojshmërisë. Ai që në dukurinë ngërthen kushtin e këtij rregulli të domosdoshëm të aprehenzionit është objekti.

Të kalojmë tash në detyrën tonë. Se diçka ndodh, domethënë se ndonjë gjë apo ndonjë gjendje, që më parë nuk ka ekzistuar, zë fill, kjo nuk mund të venerohet në mënyrë empirike nëse nuk ekziston ndonjë dukuri, e cila i paraprinë kësaj gjendjeje, apo e ngërthen në vete këtë gjendje, sepse një njëmendësi, e cila pas vetes do të kishte pasur një kohë të zbrazët e, pra, një zanafillim, të cilit nuk i paraprinë asnjë gjendje e gjësend, nuk mund të aprehendohet po ashtu sikurse as koha e zbrazët. Çdo aprehenzion i ndonjë ngjarjeje është, pra, një perceptim që vjen pas një perceptimi tjetër. Por për arsye se te çdo sintezë e aprehenzionit çështja qëndron ashtu siç kam treguar më parë në dukurinë e një shtëpie, nuk del se në këtë mënyrë ajo dallon nga të tjerat. Por, unë kam shënuar gjithashtu se: nëse unë atë që gjendet në një dukuri, e cila në vetvete ngërthen një ngjarje, e quaj A gjendje të perceptimit, e cila vjen më parë, kurse atë që vjen më pas B gjendje, atëherë unë konstatoj gjithashtu se B vjen vetëm pas A në aprehenzion, kurse perceptimi A kurrsesi nuk mund të vijë pas B, por vetëm mund t'i paraprijë këtij. Për shembull, unë e shoh ndonjë barkë se shkon teposhtë lumit. Perceptimi im i vendit të saj në pjesën e poshtme të lumit vjen pas të percep-

tuarit të saj në pjesën e sipërme të lumit dhe është e pamundshme që në aprehenzion këto dukje të barkës të venerohen së pari në pjesën e poshtme e madje në pjesën e sipërme të lumit. Pra, këtu renditja e suksesionit të perceptimeve në aprehenzion është e caktuar dhe aprehenzioni është i lidhur për të. Në shembullin e mëparshëm mbi shtëpinë perceptimet e mia kanë mund në aprenzion të fillojnë edhe nga maja e shtëpisë e të mbarojnë në themelin e saj, por kanë mund të fillojnë edhe nga fundi e të përfundojnë në majën e shtëpisë; po kështu llojllojshmëria e të perceptuarit empirik ka mund të aprehendohet qoftë nga e djathta, qoftë nga e majta. Në renditjen e këtyre ngjarjeve nuk ka ekzistuar asnjë rend i caktuar, sipas të cilit do të kishte qenë e caktuar në mënyrë të domosdoshme se nga do të kisha qenë i detyruar të fillojë në aprehenzion në mënyrë që llojllojshmërinë ta lidhi në mënyrë empirike. Mirëpo, te të perceptuarit e asaj që ndodh ky rregull mund të gjendet gjithmonë dhe po ky është ai që e bën *të domosdoshme* renditjen e perceptimeve, të cilët vijnë njëri pas tjetrit (në aprehenzionin e kësaj dukurie).

Pra, në rastin tonë unë do të jam i detyruar që *suksesionin subjektiv* ta nxjerr nga *suksesioni objektiv* i dukurive, sepse, zatën, i pari është krejtësisht i papërcaktuar dhe nuk dallon asnjë dukuri nga tjetra. Vetëm suksesioni subjektiv nuk provon asgjë për lidhjen e llojllojshmërisë në objektin pasi që është krejtësisht arbitrar. Pra, kjo lidhje do të konsistojë në vargun e llojllojshmërisë së dukurive, sipas të cilit aprehenzioni i ndonjë gjëje (që ndodh) vjen sipas një rregulli, pas aprehenzionit të ndonjë gjëje tjetër (që paraprinë). Vetëm në këtë mënyrë unë do të kam të drejtë të them për vetë dukurinë e jo vetëm për aprehenzionin tim se në dukurinë mund të gjendët ndonjë suksesion, gjë që do të thotë se unë aprehenzionin nuk mund ta nxjerri ndryshe, veçse, pikërisht në këtë suksesion.

Prandaj, në mbështetje të një rregulli të tillë, në atë që një ngjarje i paraprinë në përgjithësi duhet doemos të gjendet kushti për një rregull, sipas të cilit kjo ngjarje pason në çdo kohë dhe doemos. Sepse asnjë dukuri nuk shkon nga momenti i ardhshëm kohor prapa kah ai që paraprinë, por, megjithëkëtë, ajo ka të bëjë *me cilindo çast të mëparshëm*; përkundrazi, kalimi nga një kohë e dhënë në një kohë që pason është i domosdoshëm.

Nga këtu, meqenëse ajo që pason, prapëseprapë, është diçka, unë jam i detyruar që këtë diçka ta vendosi kundruell një diçkahi tjetër në përgjithësi, i cili paraprinë dhe sipas të cilit ajo, sipas një rregulli, domethënë në mënyrë të domosdoshme pason kështu që ngjarja si e kushtëzuar bën me dije me siguri për ndonjë kusht, kurse ky kusht e determinon ngjarjen.

Le të supozojmë se një ngjarjeje nuk i paraprinë asgjë, pas së cilës ajo do të duhej të vinte sipas një rregulli, atëherë çdo suksesion i perceptimeve do të kishte qenë i përcaktuar vetëm e vetëm në aprehenzion, domethënë vetëm e vetëm në mënyrë subjektive, por kështu kurrsesi nuk do të kishte qenë e përcaktuar në mënyrë objektive se ç'do të duhej të paraprinte doemos në perceptime e çka të pasojë. Në këtë mënyrë, ne do të kishim pasur vetëm një lojë përfytyrimesh, e cila nuk do të kishte të bënte me asnjë objekt, domethënë një dukuri nuk do të

ishte dalluar me anë të të perceptuarit e sipas raportit kohor nga cilado dukuri tjetër, sepse në aprehenzion suksesioni është gjithkund i njëjtë dhe, prandaj, në dukuri nuk ekziston asgjë që e përcakton atë, kështu që me këtë ndonjë suksesion të bëhet objektivisht i domosdoshëm. Unë, pra, nuk do të mund të them se në dukuri dy gjendjet vijnë njëra pas tjetrës, por kjo është diçka vetëm subjektive dhe nuk e përcakton asnjë objekt dhe, pra, nuk mund të vlejë për njohjen e cilitdo objekt (madje as në dukurinë).

Nëse ne e dimë në mbështetje të përvojes se diçka po ndodh, atëherë prore supozojmë se ka paraprir diçka, pas së cilës, sipas një rregulli, ka pasur ajo që po ndodh, sepse pa këtë unë nuk do të mund të thoja për objektin se pason, sepse suksesioni i thjeshtë në aprehenzionin tim nuk jep të drejtë të supozohet çfarëdo suksesioni në objekt nëse ky nuk është i përcaktuar në mbështetje të ndonjë rregulli në raportin e tij ndaj ndonjë gjëje që paraprinë.

Pra, unë sintezën time subjektive (aprehenzionin) e bëj objektive në mbështetje të ndonjë rregulli, sipas të cilit dukuritë në suksesionin e tyre e kjo do të thotë ashtu si ndodhin, janë të përcaktuara nga gjendja paraprake dhe, pra, vetë përvoja për atë që po ndodh është e mundshme vetëm e vetëm në mbështetje të këtij supozimi.

Vërtet duket sikur kjo është në kundërthënie me tërë atë që gjithmonë është thënë për përdorimin e arsyes sonë, e sipas të cilës ne vetëm në mbështetje të perceptimit dhe krahasimit të pasojave kongruente të shumë ngjarjeve që vijnë pas dukurive që paraprijnë, arrijmë ta zbulojmë ndonjë rregull, sipas të cilit disa ngjarje vijnë pas disa dukurive dhe se vetëm kjo na ka dhënë shkas të krijojmë konceptin e shkakut. Në këtë mbështetje ky koncept do të kishtë qenë thjesht empirik dhe rregulli që nxirret nga ky, përcaktësisht se çdo gjë që ndodh e ka shkakun e tij, do të kishtë qenë po ashtu i rastit sikurse edhe vetë përvoja: përgjithësia dhe domosdosia e tij tash do të kishin qenë vetëm një fantazi dhe nuk do të kishin kurrfarë vlere të njëmendtë të përgjithshme, sepse nuk do të ishin *a priori*, por të mbështetura në induksion. Mirëpo, me të puna qëndron sikurse edhe me përfytyrimet e tjera të kulluara *a priori* (për shembull hapësira dhe koha), të cilat ne mund t'i abstraktojmë nga përvoja si koncepte të qarta, sepse ne vetë i kemi vendosur në përvojë dhe vetëm me anë po të atyre kemi formuar përvojën. Vërtet qartësia logjike e këtij përfytyrimi për një rregull, i cili përcakton rendin e ngjarjeve, pastaj të përfytyrimit si një koncept i shkakut, është e mundshme vetëm atëherë, kur ne nga kjo të kemi bërë një përdorim në përvojë (*nur alsdann möglich, wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben*); mirëpo, kur merret parasysh ky përfytyrim si një kusht i unitetit sintetik të dukurive në kohë ka qenë, në të vërtetë, baza e vetë përvojës dhe, pra, a priori vjen para tij. Pra, duhet të tregojmë me ndonjë shembull se ne kurrnjëherë në përvojë objektit nuk i atribuojmë ndonjë suksesion (një ngjarje, në të cilën ndodh diçka që nuk ka qenë më parë) dhe se nuk e dallojmë nga suksesioni subjektiv i aprehenzionit, përveç nëse në bazë gjendet ndonjë rregull, i cili na detyron që këtë rend të perceptimeve ta shikojmë para se ndonjë tjetër dhe, për më tepër, vetë ky detyrim e bën të mundshëm përfytyrimin e një suksesioni në objekt.

Ne në vetvete kemi përfytyrime, për të cilat, gjithashtu, mund të bëhemi të vetëdijshëm. Mirëpo, kjo vetëdije mund të jetë aq voluminoze, dhe e saktë, apo precize sa të na dojë qejfi, por prapëseprapë përfytyrimet tona mbeten përfytyrime, domethënë përcaktime të brendshme të vetëdijes sonë (*unseres Gemüts*) në këtë apo në atë çast të kohës. Po si, atëherë, ndodhë që ne të përfundojmë që për këto përfytyrime të supozojmë ndonjë objekt, ose, që, përveç realitetit të tyre subjektiv si modifikime, t'u shtojmë edhe ndonjë, ku ta di unë se çfarë, realiteti objektiv? Domethënia objektive nuk mund të konsistojë në raportin ndaj ndonjë përfytyrimi tjetër (për ndonjë gjë që do të mund të thuhej për objektin) se, ndryshe, do të përsëritej pyetja: në ç'mënyrë ky përfytyrim përsëri del nga vetvetja dhe fiton një domethënie objektive përveç domethënies subjektive, e cila, si përcaktim i gjendjes shpirtërore, është veçori për të? Nëse ne gjurmojmë se çfarë vetie përfytyrimeve tona u jep *marrëdhënia e tyre me ndonjë objekt* dhe çfarë dinjiteti ato fitojnë në këtë mënyrë, atëherë do të konstatojmë se ajo vetëm lidhjen e përfytyrimeve e bën, në një mënyrë, të domosdoshme dhe këtë ia nënshtron një rregulli, dhe, anasjelltas, se përfytyrimeve tona u jepet një domethënie objektive vetëm ngase një rend në marrëdhënien e tyre kohore është i domosdoshëm.

Në sintezën e dukurive përfytyrimet e llojllojshme prore pasojnë njëri pas tjetrit. Por në këtë mënyrë kurrsesi nuk përfytyrohet ndonjë objekt, sepse në bazë të këtij suksesioni, i cili është i përbashkët për të gjitha aprehenzionet, asgjë nuk dallohet nga tjetra. Mirëpo, në çastin, kur unë shoh ose që më parë supozoj se në këtë suksesion gjendet ndonjë marrëdhënie ndaj gjendjes paraprijëse, nga e cila, sipas një rregulli pason përfytyrimi, atëherë diçka përfytyrohet si ngjarje apo si diçka që ndodh, përkatësisht unë e njoh një objekt, të cilin duhet vënë doemos në ndonjë vend të caktuar në kohë, vend, i cili, pas kohës paraprake, nuk mund të caktohet ndryshe. Pra, kur unë veneroj se diçka po ndodh, atëherë ky përfytyrim përmban, para së gjithash, supozimin se diçka ka ndodhur paraprakisht, sepse dukuria pikërisht në raport me këtë diçka e fiton marrëdhënien e saj kohore, përkatësisht se ekziston pas një kohe paraprijëse, në të cilën nuk ka ekzistuar. Por, vendin e tij të caktuar kohor ai mund ta fitojë vetëm ngase përsëri, në anën tjetër, në gjendjen paraprijëse supozon diçka, pas së cilës kjo marrëdhënie pason prore apo sipas ndonjë rregulli; nga kjo del së pari: se unë vargun nuk mund ta rrotulloj dhe, kështu, ajo që ndodh të vehet para asaj, pas së cilës pason, dhe, së dyti; kur është vënë gjendja paraprijëse, atëherë kjo ngjarje e caktuar pason në mënyrë të pashmangshme dhe të domosdoshme. Në këtë mënyrë ndodh: që ndërmjet përfytyrimeve tona të zërë fill një rend, në të cilin ajo që është e dhënë drejtpërdrejt (nëse ka zën fill) bën me dije për ndonjë gjendje paraprijëse si një korelat i kësaj gjendjeje që është e dhënë, një korelat i cili, si një faktor përcaktues ka të bëjë me këtë ngjarje si me pasojën e tij dhe doemos e lidh me vetveten në vargun kohor.

Nëse tash ligji i domosdoshëm i shqisësisë sonë dhe, pra, *kushti formal i të gjitha perceptimeve* është: se koha e kaluar në mënyrë të domosdoshme e përcakton kohën e ardhshme (pasi që kohën që pason unë nuk mund ta arrijë

ndryshe veçse në mbështetje të kohës paraprirëse), atëherë ligji i domosdoshëm i përfytyrimit empirik i vargut kohor gjithashtu është: se dukuritë në kohën e kaluar përcaktojnë çdo ekzistencë në kohën e ardhshme, dhe se dukuritë e kohës së ardhshme si ngjarje kryhen vetëm nëse dukuritë në kohën e kaluar përcaktojnë ekzistencën e tyre në kohë, përkatësisht nëse këtë e konstatojnë sipas një rregulli. Sepse *vetëm në dukuritë ne mund ta njohim në mënyrë emprike këtë kontinuitet në lidhjen e shumë kohëve.*

Për çdo përvojë dhe mundësinë e saj nevojitet arsyeja dhe gjëja e parë, të cilën kjo e bën me këtë qëllim nuk konsiston në faktin se përfytyrimin e bën të qartë, por në faktin se ajo përfytyrimin e një objekti në përgjithësi e bën të mundshëm. Arsyeja këtë e bën duke e bartur rendin kohor në dukuri dhe në ekzistencën e tyre në atë mënyrë që çdo dukuri si pasojë ia pranon në raport ndaj dukurive paraprijëse një vend *a priori* të caktuar në kohë, pa të cilin kjo dukuri nuk do të ishte përputhur me vetë kohën, e cila të gjitha pjesëve të saj *a priori* ua përcakton vendin e tyre. Ky përcaktim i vendit nuk mund të fitohet nga marrëdhënia e dukurisë me kohën absolute (sepse kjo nuk është objekt i të perceptuarit), por anasjelltas: vetë dukuritë duhet patjetër t'ia caktojnë njëratjetrës vendin në kohë dhe t'i bëjnë të domosdoshme në një rend kohor, përkatësisht ajo që pason apo që ndodh duhet patjetër, sipas një regulli të përgjithshëm, të vijnë pas asaj që ka qenë në gjendjen e kaluar; në këtë mënyrë zë fill një varg i dukurive, i cili, me anë të arsyes, prodhon pikërisht po atë renditje dhe lidhjen e pandërperë në një varg të perceptimeve të mundshme, dhe e bën të domosdoshëm po ashtu çfarë është renditja që a priori gjendet në formën e të perceptuarit të brendshëm (të kohës), në të cilin të gjitha perceptimet duhet patjetër ta kenë vendin e tyre.

Pra, se diçka ndodh, kjo do të thotë një perceptim, i cili bën pjesë në ndonjë përvojë të mundshme; kjo përvojë realizohet ngase unë një dukuri e kundroj si të caktuar sipas vendit të saj në kohë, përcaktësisht si një objekt, i cili, në mbështetje të ndonjë rregulli, gjithmonë gjendet në lidhjen e ndërsjellë të perceptimeve. Mirëpo, ky rregull, sipas të cilit diçka përcaktohet sipas suksesionit kohor thotë: se në atë që paraprinë gjithmonë gjendet kushti, nën të cilin, në çdo kohë (kjo do të thotë doemos), ngjarja pason. Prandaj, parimi i arsyes së mjaftueshme është baza e përvojës së mundshme, përkatësisht e njohjes objektive të dukurive të dukurive në pikëpamje të marrëdhënieve të tyre në vargun suksesiv të kohës.

Baza provuese e këtij parimi mbështetet vetëm në këto çaste. Për çdo njohje empirike është e nevojshme që me anë të imagjinatës të nxirret sinteza e llojllojshmërisë, e cila prore është suksesive, përkatësisht në të përfytyrimet prore shkojnë njëri pas tjetrit. Mirëpo, suksesioni në imagjinatë absolutisht nuk është i përcaktuar sipas rendit të tij (se ç'duhet të vijë më parë e çka më pas) dhe, prandaj, vargu i përfytyrimeve, që vijnë njëri pas tjetrit mund të mirret edhe nga përpara edhe nga prapa. Mirëpo, nëse kjo sintezë është sinteza e apercepcionit[1] (të llojllojshmërisë së një dukurie të dhënë), atëherë rendi në objekt është i

[1] Ville e ka zëvendësuar fjalën "aprehenzion" me fjalën "apercepcion".

caktuar ose, thënë më saktësisht, në llojllojshmërinë e dukurisë ekziston një rend i sintezës suksesive, i cili e përcakton një objekt dhe sipas të cilit diçka doemos duhet të paraprijë e kur ky diçka është vënë, atëherë diçka duhet patjetër të pasojë. Pra, nëse perceptimi im duhet të ngërthejë njohjen e ndonjë ngjarjeje, përkatësisht ngjarjen, në të cilën vërtet diçka ndodh, atëherë ai duhet patjetër të jetë një gjykim empirik, në të cilin merret me mend se pasoja është e caktuar, domethënë se ajo, në pikëpamje të kohës, supozon ndonjë dukuri tjetër, pas së cilës ajo vjen në mënyrë të domosdoshme apo sipas ndonjë rregulli. Në të kundërtën, nëse unë e vej atë që paraprinë, kurse ngjarja nuk do të kishte ndodhur doemos pas saj, atëherë do të kisha qenë i detyruar që atë ta konsideroj një lojë të imagjinimeve të mia, kurse sikur, megjithëkëtë, me to të kisha përfytyruar diçka objektive, atëherë do të kisha qenë i detyruar ta quaj një gjumë të thjeshtë. Prandaj, marrëdhënia e dukurive (si perceptime të mundshme) sipas së cilës ajo që pason (që ndodh) është e përcaktuar në ekzistencën e saj në kohë me atë që paraprinë në mënyrë të domosdoshme dhe sipas një rregulli, domethënë marrëdhënia ndërmjet shkakut dhe rrjedhimit është kushti i të vlejturit objektiv të gjykimeve tona empirike në pikëpamje të vargut të perceptimeve, domethënë në pikëpamje të së vërtetës së tyre empirike e, pra, është kushti i përvojës. Për këtë arsye propozicioni themelor i marrëdhënies kauzale në suksesionin e dukurive vlen edhe para të gjitha objekteve të përvojës (nën kushtet e suksesionit), sepse ai vetë është baza e mundësisë së një përvoje të tillë.

Por këtu, shihet edhe një pasiguri, e cila patjetër duhet të eliminohet. Propozicioni i lidhjes kauzale ndërmjet dukurive është i kufizuar në formulën tonë vetëm në vargun e tyre suksesiv, kurse në zbatimin e tij shihet se ai mund të vlejë edhe për dukuritë simultane, dhe se shkaku dhe rrjedhimi mund të ekzistojnë njëkohësisht. Për shembull, në dhomë ekziston ngrohtësia, e cila nuk ekziston jashtë dhomës. Unë e kërkoj shkakun e kësaj dhe e shoh një stufë të ngrohur; mirëpo, kjo stufë si shkak ekziston njëkohësisht me rrjedhimin e saj, me ngrohtësinë e dhomës; në këtë rast, pra, nuk ekziston vargu suksesiv kohor ndërmjet shkakut dhe rrjedhimit, por që të dy këta ekzistojnë njëkohësisht, kurse ligji, megjithëkëtë, vlen. Numri më i madh i shkaqeve që veprojnë në natyrë janë të njëkohësishme me rrjedhimet e tyre, kurse suksesioni kohor i këtyre rrjedhimeve shkaktohet ngase shkaku nuk mund ta kryej tërë rrjedhimin e tij në një çast. Por në çastin kur rrjedhimi për herë të parë zë fill, atëherë ky prore është i lidhur njëkohësisht me kauzalitetin e shkakut të tij, sepse sikur shkaku vetëm një çast më parë të kishte pushuar ekzistojë, atëherë rrjedhimi fare nuk do të kishte ekzistuar. Këtu duhet thënë: se gjëja kryesore është rendi i kohës e jo rrjedhja e saj (*dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf angeshen sei*); marrëdhënia mbetet edhe nëse nuk ka rrjedhur kurrfarë kohe. Koha ndërmjet kauzalitetit të shkakut dhe të rrjedhimit të tij të drejtpërdrejtë mund të jetë *e vogël deri te zhdukja* (kështu që ato janë në të njëjtën kohë), por marrëdhënia e njërit ndaj tjetrit prore mund të përcaktohet sipas kohës. Nëse rruzullin që gjendet mbi një jastëk të mbushur ku e ka bërë një gropë të vogël e konsideroj shkak, atëherë ky rruzull ekziston në të njëjtën kohë me rrjedhimin e tij. Megji-

thëkëtë, unë i dalloj që të dyjat në bazë të marrëdhënies kohore të lidhjes dinamike të të dyve, sepse nëse e vendosi rruzullin në jastëk, atëherë gropa e vogël vjen pas trajtës së mëparshme të rrafshët; mirëpo, nëse jastëku ka (nuk di nga) ndonjë gropë të vogël, atëherë pas kësaj nuk pason një rruzull i plumbtë.

Prandaj, suksesioni kohor është gjithsesi i vetmi kriter empirik për rrjedhimin në raportin e tij ndaj kauzalitetit të shkakut i cili paraprinë; gota është shkaku i ngritjes së ujit mbi sipërfaqen e tij horizontale, ani pse që të dy këto dukuri janë të njëkohësishme. Në çastin, kur unë e nxjerri ujin me gotë nga ndonjë enë më e madhe, ndodh diçka, përkatësisht ndodh që pozita horizontale, të cilën e kishte uji derisa ishte në enë, shndërrohet në pozitë konkave, të cilën tash e ka në gotën e mbushur me ujë.

Ky kauzalitet çon deri te koncepti i veprimit, veprimi deri te koncepti i fuqisë, kurse në mbështetje të këtij koncepti arrihet te koncepti i substancës. Pasi që unë gjurmimin tim, i cili ka të bëjë vetëm me burimet e njohjes sintetike a priori nuk dëshiroj ta përziej me analizat, të cilat kanë të bëjnë vetëm me shpjegimet (e jo me zgjerimet) e koncepteve, shqyrtimin e tyre të hollësishëm po e la për një sistem të ardhshëm të mendjes së kulluar, megjithëse këso analizash ekzistojnë me të madhe në librat e deritashëm shkollorë të këtij lloji. Por, megjithëkëtë, unë nuk mund të mos ceki kriterin empirik të ndonjë substance nëse kjo, si duket, tregohet më mirë dhe më lehtë në veprimin sesa në permanencën e dukurisë.

Aty ku është punimi, e, pra, veprimi e fuqia, aty është edhe substanca, dhe vetëm në substancë duhet kërkuar selinë e burimit të pasur të dukurive. Kjo është thënë shumë bukur, por kur duhet të përgjigjemi se ç'kuptojmë me substancë e më këtë rast duam t'i ikim sjelljes së gabuar në rreth, atëherë përgjigjja nuk është aspak e lehtë. Si është e mundshme që drejtpërdrejt nga punimi të nxirret permanenca e asaj që vepron, gjë që, megjithëkëtë, paraqet një tipar aq thelbësor dhe karakteristik të substancës (phaenomenon)? Mirëpo, pas asaj që kemi bërë më parë, zgjidhja e kësaj çështjeje nuk është e vështirë, megjithëse, sipas metodës së rëndomtë (e cila konsiston vetëm në sjelljen analitike me konceptet e saj) do të kishte qenë krejtësisht e pazgjidhshme (*ganz unauslösich sein würde*). Edhe vetë të bërit do të thotë një raport i subjektit të kauzalitetit ndaj rrjedhimit. Por, meqenëse çdo rrjedhim konsiston në atë që ndodh e, pra, në atë që është e ndryshueshme, gjë që në pikëpamje të suksesionit tregon kohën, del se subjekti i saj i fundit është *ajo që është e qëndrueshme* si substrat i çdo gjëje që ndryshon, domethënë substanca, sepse, sipas parimit të kauzalitetit, punimet janë gjithmonë baza e çdo ndërrimi të dukurive, dhe, pra nuk mund të gjenden në ndonjë subjekt, i cili edhe vetë ndërrohet, pasi që ndryshe, do të kishin qenë të nevojshme punimet e tjera dhe një subjekt tjetër, i cili do ta kishte shkaktuar këtë ndërrim të tij. Në mbështetje të kësaj, puna si kriter i mjaftueshëm empirik provon substancialitetin e subjektit[1] pa pasur nevojë që unë permanencën e tij ta kërkoj në bazë të krahasimit të koncepteve, gjë që në këtë rrugë as që do të mund të bëhej ashtu hollësisht siç e kërkon madhësia dhe përgjithësia e të vlej-

[1] Will: Substanzialitüt eines Subjekts, ohne"

turit të rreptë dhe konceptit. Se edhe vetë subjekti i parë i tërë zanafillimit dhe shzanafillimit nuk mund (në fushën e dukurive) të zanafillojë e të shzanafillojë, ky është një përfundim i sigurt, i cili çon deri te domosdosia empirike dhe permanenca në ekzistencë, e pra, edhe te koncepti i një substance si dukuri.

Kur ndodh diçka, atëherë vetë zanafillimi, pa marrë parasysh se ç'zë fill, më vete është objekt shqyrtim. Edhe vetë kalimi nga joqenia e një gjendjeje në këtë gjendje, nëse supozojmë se kjo gjendje nuk ngërthen asnjë kualitet në dukuri, është një çështje, të cilën duhet shqyrtuar. Ky zanafillim, siç është vënë në pah te numri A, nuk ka të bëjë me substancën (sepse ajo nuk ekziston), por me gjendjen e saj. Ky është, pra, vetëm një ndryshim e jo një zanafillim nga hiçi. Kur ky zanafillim kundrohet si një rrjedhim i ndonjë shkaku të panjohur, atëherë quhet krijim (*heisst er Schöpfung)*, i cili si një ngjarje, nuk mund të pranohet në mesin e dukurive, sepse vetë mundësia e tij do ta kishte zhdukur unitetin e përvojës. Kur të gjitha gjësendet i kundroj jo si fenomene, por si gjësende më vete dhe si objekte të vetë arsyes, atëherë ato mund të konsiderohen si të varura në ekzistencën e tyre nga ndonjë shkak i huaj,ani pse janë substanca; mirëpo, me këtë rast, kjo do të bënte të ndryshojë plotësisht domethënia e fjalës dhe nuk do të kishte qenë e përshtatshme për dukuritë si objekte të mundshme të përvojës.

Po si tash diçka mund të ndryshojë fare, si është fare e mundshme që pas një gjendjeje në një çast në çastin tjetër të vijë një gjendje tjetër e kundërt, për këtë ne nuk kemi a priori asnjë koncept. Për këtë është e nevojshme njohja e fuqive reale, njohje kjo që mund të fitohet vetëm në mënyrë empirike, për shembull njohja e fuqive që vënë në lëvizje apo, gjë që është po ajo, njohja e disa dukurive suksesive (si lëvizje), të cilat bëjnë me dije për fuqitë e tilla. Por, forma e çdo ndryshimi, kusht ky, nën të cilin ajo si zanafillim i një gjendjeje tjetër fare mund të bëhet (përmbajtja e saj, domethënë gjendja që po ndryshon mund të jetë çfarë të dojë), e, pra, vetë gjendjet suksesive (ajo që ndodh) a priori mund të shqyrtohet sipas ligjit të kauzalitetit dhe sipas kushteve të kohës.[1]

Kur një substancë kalon nga një gjendje *a* në ndonjë gjendje tjetër *b*, atëherë çasti i gjendjes *b* dallon nga çasti i gjendjes së parë *a* dhe vjen pas kësaj gjendjeje. Po ashtu edhe gjendja e dytë si realitet (në dukuri) dallon nga gjendja e parë, në të cilën ky realitet ende nuk ka ekzistuar sikurse që *b* dallon nga zeroja, domethënë edhe sikur gjendja *b* të dallonte nga gjendja *a* vetëm sipas madhësisë, atëherë ndryshimi në një zanafillim të dallimit $b - a$, i cili nuk ka ekzistuar në gjendjen e mëparshme dhe në raport me të cilën kjo gjendje, është=0. Pra, shtrohet pyetja në ç'mënyrë ndonjë gjësend kalon nga një gjendje $= a$ në një tjetër $= b$. Ndërmjet dy çasteve gjithmonë gjendet ndonjë kohë. Kurse ndërmjet dy gjendjeve në ta gjithmonë ndonjë dallim, i cili e ka madhësinë e tij (sepse të gjitha pjesët e dukurive janë, përsëri, madhësi). Prandaj, çdo kalim nga

[1] Duhet të venerohet: se unë nuk po flas për ndryshimin e disa relacioneve në përgjithësi, por për ndryshimin e gjendjeve. Prandaj, kur ndonjë trup lëviz në mënyrë të barabartë, atëherë ai nuk e ndryshon gjendjen e tij (lëvizjet) në asnjë mënyrë; mirëpo, ai këtë gjendje e ndryshon nëse lëvizja e tij rritet ose zvogëlohet.

një gjendje në një tjetër ndodh në ndonjë kohë, e cila gjendet ndërmjet dy çasteve, nga të cilat çasti i parë determinon gjendjen, nga e cila del gjësendi, kurse i dyti determinon gjendjen, në të cilën ky gjësend arrin. Pra, që të dy këto çaste janë kufij kohorë të ndonjë ndryshimi, përkatësisht kufij të gjendjes ndërmjet këtyre dy gjendjeve dhe, si të tilla këto çaste bëjnë pjesë në tërësinë e ndryshit. Çdo ndryshim e ka shakun e vet, i cili kauzalitetin e tij e tregon në tërë kohën, në të cilën ajo zhvillohet. Pra, ky shkak nuk e shkakton ndryshimin e tij papritmas (menjëherë dhe në një çast), por në një kohë, kështu që, sikundër që koha rritet nga çasti fillestar *a* e deri mbarimi i saj në *b*, po kështu edhe madhësia e realitetit (*b* – *a*) prodhohet përmes të gjitha shkallëve më të vogla, të cilat gjenden ndërmjet shkallës së parë dhe asaj të fundit. Pra, çdo ndryshim është i mundshëm vetëm në mbështetje të veprimit të kontinuar të kauzalitetit, i cili, nëse është i barabartë, quhet çast. Ndryshimi nuk përbëhet nga këto çaste, por zë fill në mbështetje të tyre si rrjedhim i tyre.

Ky është, pra, ligji i kontinuitetit të çdo ndryshimi; baza e këtij gjendet në faktin se as koha e as dukuritë në kohë nuk përbëhen nga pjesët, të cilat janë më të voglat, kurse, megjithëkëtë, gjendja e gjërave në ndryshim e sipër kalon në një gjendje tjetër të saj nëpërmes të gjitha këtyre pjesëve si elemente. *As një dallim* i realitetit në dukuri sikurse asnjë dallim në madhësinë e kohës *nuk është më i vogli* dhe, kështu, gjendja e re e realitetit rritet, duke filluar nga gjendja e parë, në të cilën ky realitet nuk ka ekzistuar, nëpërmes të gjitha shkallëve të tij të pafund, dallimet e ndërsjella të të cilave janë më të vogla se dallimet ndërmjet *0* dhe *a*.

Çështja se ç'dobi mund të ketë njeriu nga ky propozicion në gjurmimin e natyrës këtu nuk na intereson. Por çështja se si një propozicion i tillë, i cili duket se aq shumë e zgjeron njohjen tonë të natyrës, është i mundshëm krejtësisht a priori, kërkon nga ne një gjurmim të madh, ani pse është i qartë deri te një evidencë se ky propozicion është i njëmendtë dhe i saktë (*wirklich und richtig*) dhe, pra, do të mund të mendohet se mund të lihet anash pyetja: si është i mundshëm ai, sepse ekzistojnë disa dëshira të tilla të pabaza për zgjerimin e njohjes sonë me anë të mendjes së kulluar saqë jemi të detyruar që si parim të përgjithshëm ta aprovojmë se, për këtë arsye, duhet të jemi krejtësisht skeptikë dhe pa dokumente, të cilat mund të japin një deduksion të themeltë assesi të mos besojmë në diçka të tillë dhe të mos e supozojmë këtë, madje as në mbështetje të provës më të qartë dogmatike.

Çdo rritje e njohjes emprike dhe çdo përparim i të vërejturit nuk janë tjetër veçse zgjerim i përcaktimit të shqisës së brendshme, domethënë veçse një përparim në kohë, kurse vetë objektet mund të jenë çfarë të duan: dukuri apo perceptim i kulluar. Ky përparim në kohë determinon çdo gjë, kurse vetë nuk është i determinuar më tutje me asgjë; kjo do të thotë se pjesët e tij janë të dhëna në kohë dhe në mbështetje të sintezës së tij e jo kjo para tyre. Për këtë arsye, çdo kalim në perceptim kah diçka që pason në kohë është një përcaktim i kohës në mbështetje të krijimit të këtij perceptimi dhe, pasi që koha është prore dhe në të gjitha pjesët e saj një madhësi, del se krijimi i një perceptimi si një madhësi kalon nëpër të gjitha shkallët, nga të cilat asnjëra nuk është më e vogla, duke

filluar nga zeroja e deri te shkalla e saj e caktuar. Tash nga këtu shihet qartë se si është e mundshme që *a priori* të njihet ndonjë ligj i ndryshimeve në pikëpamje të formës së tyre. Ne e anticipojmë vetëm aprehenzionin tonë vetjak, kushti formal i të cilit, pasi që gjendet në ne para çdo dukurie të dhënë, gjithsesi duhet patjetër të mund të njohë *a priori*.

Prandaj, sikundër që koha në vetvete përmban kushtin ndijor *a priori* për mundësinë e përparimit të kontinuuar të asaj që ekziston kah ajo që pason, po kështu, nëpërmes të unitetit të apercepcionit, arsyeja është kusht *a priori* për mundësinë e një përcaktimi të kontinuuar të të gjitha vendeve për dukuritë në atë kohë, dhe kjo në mbështetje të një vargu të shkaqeve e rrjedhimeve, nga të cilat shkaqet tërheqin më vete në mënyrë të pashmangshme rrjedhimet në ekzistencën e tyre dhe në këtë mënyrë bëjnë që njohja empirike e marrëdhënieve kohore të vlejë për çdo kohë, domethënë të vlejë në mënyrë objektive.

C

ANALOGJIA E TRETË

Propozicioni themelor i simultanitetit sipas ligjit të veprimit të ndërsjellë apo të bashkësisë

Të gjitha substancat, me kusht që të mund të perceptohen në hapësirë si të njëkohësishme, gjenden në marrëdhënie të veprimit të plotë të ndërsjellë.[1]

Prova

Gjërat janë të njëkohësishme nëse në të dhënët empirik perceptimi i një gjësendi mund të vjen pas perceptimit të gjësendit të dytë dhe anasjelltas (gjë që nuk mund të ndodh në suksesionin kohor të dukurive, siç është vënë në pah në propozicionin e dytë themelor). Kështu, perceptimin tim mund ta drejtoj së pari në Hënë e pastaj në Tokë, ose anasjellta: së pari në Tokë e pastaj në Hënë, dhe, për arsye se perceptimet e këtyre objekteve mund të vijnë reciprokisht pas njëri-tjetrit, unë them se ato ekzistojnë në të njëjtën kohë. Mirëpo, njëkohësia është ekzistenca e llojllojshmërisë në të njëjtën kohë. Por, vetë koha nuk mund të perceptohet dhe nga fakti se gjësendet janë të njëkohësishme mund të perfundohet se perceptimet e tyre mund të vijnë reciprokisht pas njëri-tjetrit. Pra, sinteza e imagjinatës në aprehenzion do të tregonte për secilin nga këto perceptime është i tillë që në subjekt gjendet vetëm atëherë, kur në këtë nuk gjendet ai tjetri dhe anasjelltas, por ajo nuk do të tregonte se objektet janë të njëkohësishme, domethënë nuk do të kishte treguar se kur ekziston njëri objekt, atëherë ekziston edhe

[1] Në botimin e parë: Të gjitha substancat, me kusht që të jenë të njëkohësishme, gjenden në bashkësinë e plotë (domethënë në veprimin e ndërsjellë të njërave në tjetrat) (*Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d.i. wechselwirkung untereinander).*

objekti tjetër në të njëjtën kohë dhe se kjo është e domosdoshme për të ardhur perceptimet reciprokisht njëri pas tjerit. Prandaj, është i nevojshëm një koncept i arsyes (*Verstandesbegriff*) i pasimit reciprok të përcaktimeve të këtyre gjësendeve, të cilat ekzistojnë në të njëjtën kohë njëri jashtë të tjerëve në mënyrë që të mund të themi se pasimi reciprok i perceptimeve mbështetet në objektin dhe që njëkohësinë të mund ta paraqesim si objektive. Mirëpo, marrëdhënia e tillë e substancave në të cilën një substancë ngërthen përcaktimet, baza e të cilave gjendet në substancën tjetër është një marrëdhënie e ndikimit, kurse, kur ky ndikim është i ndërsjellë, me ç'rast secila substancë ngërthen bazën e përcaktimeve të substancës tjetër, atëherë kjo është marrëdhënia e bashkësisë apo e ndikimit të ndërsjellë. Prandaj, njëkohësia e substancave në hapësirë nuk mund të njihet ndryshe në përvojë veçse në mbështetje të supozimit mbi veprimin e tyre të ndërsjellë; pra, edhe ky veprim i ndërsjellë është kusht i mundësisë së vetë gjësendeve si objekte të përvojës.[1]

Gjësendet janë të njëkohësishme nëse ekzistojnë në një dhe në po atë kohë. Mirëpo, në mbështetje të çkahit mund të njihet: se ato janë në një dhe në po atë kohë? Nëse rendi në sintezën e aprehenzionit të kësaj llojllojshmërie është arbitrar, përkatësisht nëse vlen njësoj, domethënë nëse mund të shkohet nga A nëpër BCD deri tek E ose, anasjelltas, nga E kah A? Sepse, sikur ato në kohë të ishin pas njëri-tjetrit (në vargun që fillon nga A e përfundon në E), atëherë do te kishte qenë e pamundshme që aprehenzioni në të perceptuar të fillojë me E dhe të shkojë prapë kah A, sepse A i takon kohës së kaluar, dhe prapa kah A, sepse A i takon kohës se kaluar, dhe pra, nuk mund të jetë më kurrfarë objekti i aprehenzionit.

Supozoni tash: në një llojllojshmëri të substancave si dukuri le të jetë çdonjëra nga ato e izoluar plotësisht, domethënë asnjëra të mos veprojë në tjetrën dhe, anasjelltas, asnjëra të mos i absorbojë ndikimet e tjera, atëherë unë them: se *njëkohësia* e tyre nuk do të kishte qenë objekti i ndonjë perceptimi të mundshëm dhe se ekzistenca e një substance assesi nuk do të mund që me anë të asnjë sinteze empirike të sjellë ekzistencën e substancës tjetër, sepse, nëse ju e merrni me mend se ato janë të ndara me një hapësirë plotësisht të zbrazët, atëherë, vërtet në të perceptuarit, i cili në kohë shkon nga njëra substancë kah tjetra, me anë të një perceptimi që pason, do të ishte përcaktuar ekzistenca e kësaj substance të dytë, por nuk do të kishte qenë e mundshme të dallohet nëse dukuria në mënyrë objektive vjen pas të parës apo është e njëkohësishme me të. Pra, përveç ekzistencës së thjeshtë (*ausser dem blossen Dasein*), patjetër duhet të ekzistojë edhe diçka tjetër, në mbështetje të të cilit A ia përcakton B vendin e tij në kohë, dhe, anasjelltas, B ia përcakton A vendin e tij, sepse substancat në fjalë, vetëm e vetëm me këtë kusht empirik, mund të merren me mend si *njëkohësisht ekzistuese*. Ndërkaq, diçkahit tjetër vendin e tij në kohë ia përcakton vetëm ai që është shkaku i tij ose ai që është shkaku i përcaktimeve të tij. Prandaj, çdo substancë duhet patjetër (pasi që ajo mund të jetë rrjedhim vetëm nga aspekt i përcaktimeve të saj) ta përmbajë kauzalitetin e disa përcaktimeve të

[1] Ky pasus nuk gjendet në botimin e parë të *Kritikës së mendjës së kulluar të* vitit 1791.

substancës tjetër, dhe njëkohësisht, rrjedhimet e kauzalitetit të kësaj substance tjetër, domethënë ato duhet patjetër të gjenden në bashkësinë dinamike (drejtpërdrejt ose tërthorazi) në mënyrë që njëkohësia të mund të njihet në cilëndo përvojë të mundshme. Por, në pikëpamje të objektit të përvojës është e domosdoshme e tëra ajo, pra të cilën vetë përvoja për këto objekte nuk do të kishte qenë e mundshme. Prandaj, për të gjitha substancat në dukuri, nëse janë të njëkohësishme, është e domosdoshme të jenë ndër vete në një bashkësi të plotë veprimi të ndërsjellë.

Në gjuhën tonë[1] fjala bashkësi i ka dy domethënie dhe mund ta ketë domethënien e fjalës latine *communio*, por edhe domethënien e fjalës po ashtu latine *commercium*. Këtu ne e kemi parasysh domethënien e dytë, domethënien e një bashkësie dinamike, pa të cilën bile as bashkësia vendore (*communio spatii*) nuk do të mund të njihej kurrë. Në mbështetje të përvojave tona lehtë mund të shihet: se vetëm ndikimi i vazhdueshëm në të gjitha vendet e hapësirës mund ta orientojnë shqisën tonë nga një objekt kah tjetri; se drita, e cila loz ndërmjet syrit tonë dhe trupave qiellorë mund ta vendosë një bashkësi të ndërmjetësuar (*eine mittelbare Gemeinschaft)* ndërmjet nesh dhe këtyre, dhe në këtë mënyrë ta provojë njëkohësinë e tyre; se në asnjë vend nuk mund ta ndryshojmë në mënyrë empirike (këtë ndryshim ta perceptojmë) e që me këtë rast materia të mos na bëjë nga të gjitha anët të mundshëm të perceptuarit të vendit tonë, dhe kjo materie, vetëm nëpërmes të veprimit të ndërsjellë të saj, mund ta provojë njëkohësinë e saj dhe, kështu, edhe koekzistencën e objekteve më të largëta (ani pse vetëm tërthoraz). Pa bashkësinë çdo perceptim (i dukurisë në hapësirë) është i izoluar nga perceptimi tjetër dhe zinxhiri i përfytyrimeve empirike, domethënë përvoja, do të rifillonte, te ndonjë objekt i ri, nga fillimi dhe, kështu, përvoja e mëparshme me te nuk do të kishte pasur asnjë lidhje e as çfarëso marrëdhënie kohore. Në këtë mënyrë unë kurrsesi nuk dëshiroj ta përgënjeshtroj hapësirën e zbrazët: sepse ajo gjithsesi mund të ekzistojë deri aty ku nuk arrijnë perceptimet dhe ku pra, nuk ka njohje empirike të njëkohësisë; mirëpo, me këtë rast ajo nuk është objekt për asnjë përvojë tonë të mundshme.

Për shpjegimin e kësaj mund të shërbejë kjo që do të thuhet tash. Të gjitha dukuritë në vetëdijen tonë (*in unserm Gemüte)*, duke u gjetur në një përvojë të mundshme, duhet patjetër të gjenden në një bashkësi (*communio*) të apercepcionit dhe nëse objektet duhet të përfytyrohen si koekzistente dhe të lidhura, aq më parë ato duhet në një kohë t'i caktojnë reciprokisht vendet e tyre dhe kështu ta përbëjnë një tërësi. Nëse kjo bashkësi subjektive duhet të mbështetet në ndonjë arsye objektive ose nëse duhet të ketë të bëjë me dukuritë si substanca, atëherë, perceptimi i një dukurie duhet patjetër ta bëjë të mundshëm perceptimin e dukurisë tjetër si shkak të tij dhe anasjelltas dhe, kështu, suksesioni, i cili prore gjendet në perceptime si aprehenzione, të mos u atribuohet objekteve, por ato mund të përfytyrohen si koekzistente. Megjithëkëtë, ky është një ndikim i ndërsjellë, domethënë një bashkësi reale (*comercium*) i substancave, pa të cilën marrëdhënia empirike e njëkohësisë nuk do të kishte qenë e mundshme në përvojë.

[1] Në gjuhën gjermane.

Në mbështetje të këtij *commercium-i* të dukurive, me kusht që të jenë njëra jashtë tjetrës, por që, megjithëkëtë, janë në një lidhjeje, përbëjnë një qenie komplekse (*compositum reale*) dhe kompozitat e këtilla janë të mundshme në mënyra të ndryshme. Tri marrëdhëniet dinamike, nga të cilat zënë fill të gjitha të tjerat janë: marrëdhënia e inherencës, e konsekuencës dhe e kompozicionit.

*

* *

Këto, pra janë tri analogjitë e përvojës. Këto nuk janë tjetër përveçse propozionet themelore të përcaktimit të ekzistencës së dukurive në kohë në pikëpamje të tre moduseve të saj: në pikëpamje të raportit ndaj vetë kohës si një madhësi (madhësia e ekzistencës, përkatësisht e kohëzgjatjes), në pikëpamje të raportit në kohën si një varg (njëri pas tjetrit), më në fund, në pikëpamje të raportit në kohë si një lidhje e tërë asaj që ekziston. Ky unitet i përcaktimit kohor është kryekreje dinamik, kjo do të thotë se koha nuk trajtohet si diçka, në të cilën përvoja do t'ia kishte caktuar drejtpërdrejt vendin e saj, gjë që është e pamundshme, sepse koha absolute assesi nuk është ndonjë objekt i të perceptuarit, i cili do të kishte mund t'i mbaj tok të gjitha dukuritë, por vetëm një rregull i arsyes, me ndihmën e të cilit vetëm ekzistenca e dukurive mund ta fitojë unitetin sintetik në pikëpamje të marrëdhënieve kohore, çdo dukurie t'ia caktojë vendin e saj në kohë e, pra, të vlejë a priori për të gjitha kohët dhe për çdo kohë (*für alle und jede Zeit*).

Me natyrë (në kuptimin empirik të fjalës) kuptojmë lidhjen e dukurive në ekzistencën e tyre, lidhje kjo e mbështetur në rregullat e domosdoshme, domethënë në ligjet. Pra, ekzistojnë disa ligje bile ligje a priori, të cilat natyrën e bëjnë të mundshme. Ligjet empirike mund të ekzistojnë dhe të gjenden vetëm në mbështetje të përvojës e sipas atyre ligjeve primordiale, në mbështetje të të cilave vetë përvoja bëhet e mundshme. Pra, analogjitë tona paraqesin pikërisht unitetin e natyrës në ndërlidhjen e të gjitha dukurive nën disa komponentë, të cilët shprehin vetëm e vetëm raportin e kohëve (nëse këto përfshijnë në vetvete çdo gjë që ekziston) ndaj unitetit të apercepcionit, i cili është i mundshëm vetëm në sintezën e nxjerr sipas rregullave. Të gjitha këto se bashku duan të thonë: të gjitha dukuritë gjenden në një natyrë dhe patjetër duhet të gjenden në të, sepse pa këtë uniteti a priori nuk do të kishte ekzistuar asnjë unitet i mundshëm i përvojës dhe, pra, kurrfarë përcaktimi i objektit në të.

Por duhet bërë një vërejtje lidhur me metodën e të argumentuarit, të cilën e kemi përdorur te këto ligje transcendentale të natyrës dhe lidhur me veçoritë e saj, sepse vërejtjet mund të jenë njëkohësisht me shumë rëndësi si një dispozitë për çdo përpjekje të ardhshme që do të bëhej me qëllim të provohen propozicionet intelektuale dhe sintetike a priori. Sikur të kishim dëshiruar që këto analogji t'i provojmë në mënyrë dogmatike, kjo do të thotë nga konceptet: se çdo gjë që ekziston gjendet vetëm në atë që është e qëndrueshme; se çdo ngjarje supozon diçka në gjendjen e mëparshme, pas të cilit ajo pason sipas një rregulli;

më në fund, se gjendjet në llojllojshmërinë e njëkohësishme ndaj njëra tjetrës qëndrojnë në një raport të njëkohësisë sipas një rregulli (gjenden në bashkësi), - atëherë çdo mund do të kishte qenë krejtësisht i kotë (*so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen*), sepse nga një objekt dhe ekzistenca e tij kurrsesi nuk mund të arrihet deri tek ekzistenca e gjësendit tjetër ose deri te forma e tij e ekzistencës me anë të vetë koncepteve të këtyre gjësendeve sido që të zbërthehen këto koncepte. Po ç'na ka mbetur atëherë? Mundësia e përvojës si një njohje, në të cilën, më në fund, të gjithë objektet duhet patjetër të na jenë të dhëna, nëse përfytyrimi i tyre duhet të ketë për ne realitet objektiv. Por, në të tretën, forma thelbësore e së cilës konsiston në unitetin sintetik të apercepcionit të të gjitha dukurive, ne i kemi gjetur kushtet a priori të përcaktimit kohor të plotë dhe të domosdoshëm të çdo gjëje që ekziston në dukurinë, pa të cilën nuk do të kishte qenë i mundshëm as vetë përcaktimi empirik kohor, dhe i kemi gjetur rregullat e unitetit sintetik a priori, në mbështetje të të cilave kemi mund ta anticipojmë përvojën. Në mungesë të kësaj metode, e duke jetuar në iluzion se propozicionet sintetike, të cilat përdorimi empirik i preferon si parime të tij mund të provohen në mënyrë dogmatike ka ndodhur që aq shpesh, por prore mëkot, të bëhen përpjekje të provohet parimi i arsyes së mjaftueshme. Për dy analogjitë e tjera as që ka menduar ndokush, megjithëse heshtazi edhe ato janë përdorur,[1] sepse ka munguar udhëzimi i kategorive, udhëzim ky që është i vetmi që mund ta zbulojë dhe ta theksojë çdo zbrazëti të arsyes dhe në koncepte e në propozicionet themelore.

4

Postulatet e të menduarit empirik në përgjithësi

1. Ajo që përputhet me kushtet formale të përvojës (nga aspekti i perceptimeve dhe i koncepteve) është ***e mundshme.***
2. Ajo që është në lidhje me kushtet materiale të përvojës (të ndijimit) është ***e njëmendtë.***
3. Ajo, lidhja e të cilës me gjësendet është e caktuar sipas kushteve të përgjithshme të përvojës është (ekziston si) ***e domosdoshme.***

[1] Uniteti i tërësisë së botës, në të cilën të gjitha dukuritë duhet të jenë të lidhura qa[illegible] është një përfundim i thjeshtë i drejtpërdrejtë që del nga propozicioni i përgjithshëm i supozuar i bashkësisë së të gjitha substancave që ekzistojnë në të njëjtën kohë, sepse sikur këto të ishin të izoluara, atëherë, si pjesë, nuk do të kishin përbërë një tërësi, dhe sikur lidhja e tyre (veprimi reciprok i llojllojshmërisë) nuk do të kishte qenë e domosdoshme, por vetëm për hir të njëkohësisë, atëherë, nga kjo njëkohësi si një marrëdhënie e thjeshtë ideale, nuk do të kishte qenë e mundshme të nxirret lidhja reale. Edhe pse ne, në një vend të caktuar, kemi theksuar: se bashkësia është pikërisht baza e mundësisë së njohjes empirike të koekzistencës dhe se, pra, vetëm nga kjo koekzistencë mund të nxirret ajo bashkësi si kusht i saj.

Shpjegimi

Kategoritë e modalitetit cilësohen me faktin: se konceptin, të cilit ato i atribuohen si predikate aspak nuk e zmadhojnë si përcaktim të objektit, por vetëm shprehin raportin ndaj fuqisë së njohjes. Nëse koncepti i një gjësendi është krejtësisht i plotë, atëherë unë, megjithëkëtë, mund ta shtroj pyetjen nëse ai është vetëm i mundshëm apo edhe i njëmendtë, ose, nëse është i njëmendtë, a thua mos është, bile, edhe i domosdoshëm? Në këtë mënyrë në vetë objektin kurrsesi nuk merren me mend edhe percaktimet e tjera, por vetëm shtrohet pyetja se në ç'mënyrë ai (me të gjitha përcaktimet e tij së bashku) sillet ndaj arsyes dhe përdorimit të saj empirik, ndaj fuqisë empirike të të gjykuarit dhe ndaj mendjes (në pikëpamje të zbatimit të saj në përvojë)?

Pikërisht për këtë arsye, propozicionet themelore të modaliteti nuk janë tjetër veçse shpjegime konceptesh të mundësisë, të njëmendësisë dhe të domosdosisë në përdorimin e tyre empirik, dhe, në këtë mënyrë, ata njëkohësisht i restringrojnë të gjitha kategoritë në përdorimin e kulluar empirik duke mos e lejuar përdorimin e tyre transcendental. Sepse nëse këto kategori nuk duhet të kenë vetëm ndonjë domethënie logjike dhe ta shprehin në mënyrë analitike formën e *të menduarit*, por duhet të kenë të bëjnë me *gjësendet* dhe me mundësinë, njëmendësinë dhe domosdosinë e tyre, atëherë ato duhet patjetër të zbatohen në përvojën e mundshme dhe në unitetin e saj sintetik, në të cilën vetëm e vetëm objektet e njohjes bëhen të dhënë.

Postulati i mundësisë së gjësendeve kërkon që koncepti i tyre të përputhet me kushtet formale të përvojës në përgjithësi. Në anën tjetër, kjo formë objektive e përvojës në përgjithësi në vete ngërthen çdo sintezë, e cila është e nevojshme për njohjen e objekteve. Konceptin i cili në vetvete përfshin ndonjë sintezë duhet konsideruar të zbrazët dhe ai nuk ka të bëjë me asnjë objekt nëse kjo sintezë nuk i takon përvojës qoftë sikur është huazuar nga përvoja, me ç'rast ai quhet *koncept empirik*, qoftë sikundër ndonjë sintezë, në të cilën, si kusht a priori, mbështetet përvoja në përgjithësi (forma e saj), me ç'rast ky është një *koncept i kulluar*, i cili, megjithëkëtë, i takon përvojës ngase objekti i tij mund të gjendet vetëm në përvojë.

Përndryshe, nga mund të nxirret karakteri i mundësisë së ndonjë objekti, i cili është marrë me mend në mbështetje të ndonjë koncepti sintetik a priori, nëse jo nga sinteza, e cila përbën formën e njohjes empirike të objekteve? Se në një koncept të tillë në asnjë mënyrë nuk duhet të gjendet ndonjë kundërthënie, ky, ç'është e vërteta, është kusht i domosdoshëm logjik, por ky as përafërsisht nuk është i mjaftueshëm për realitetin objektiv të konceptit, domethënë për mundësinë e një objekti të tillë çfarë është ai që merret me mend me anë të konceptit. Kështu, në konceptin e një figure, të cilën e mbyllin dy vija, nuk gjendet asnjë kundërthënie, sepse konceptet e dy vijave të drejta dhe të konfrontimit të tyre nuk përmbajnë asnjë mohim të një figure. Nga këtu, kjo pamundësi nuk mbështetet në konceptin më vete, por në konstruksionin e tij në hapësirë, domethënë në kushtet e hapësirës dhe të caktuarit të saj; ata, përsëri, kanë realitetin e tyre

objektiv, domethënë ata kanë të bëjnë me gjësendet e mundshme, sepse në vetvete ngërthejnë a priori formën e përvojës në përgjithësi.

Tash dëshirojmë ta bëjmë të qartë dobinë e gjerë dhe ndikimin e këtij postulati të mundësisë. Nëse unë ndonjë gjësend që është i qëndrueshëm e përfytyroj në atë mënyrë që çdo gjë që në të ndryshon i takon gjendjes së tij, atëherë unë kurrë nuk mundem që vetëm nga një koncept i tillë të njoh se një gjësend i tillë është i mundshëm. Ose nëse unë përfytyroj diçka se duhet të jetë e tillë që kur ky të paraqitet, prore dhe përsëri vjen diçka tjetër, atëherë kjo vërtet mund të merret me mend pa kurrfarë kundërthënie; se a thua vetia e tillë (si kauzalitet) gjendet në cilindo gjësend të mundshëm, në mbësshtetje të kësaj nuk mund të merret vendimi për këtë. Më në fund, unë mund të përfytyroj gjësende të ndryshme (substanca), të cilat janë të tilla që gjendja e një gjësendi tërheq më vete ndonjë rrjedhim në gjendjen e gjësendit tjetër dhe, kështu, reciprokisht, mirëpo, a thua një marrëdhënie e këtillë mund t'i takojë cilavedo gjësende; kjo nuk mund të nxirret nga këto koncepte, të cilat përmbajnë ndonjë sintezë thjesht arbitrare. Pra, vetëm ngase këto koncepte shprehin në mënyrë a priori marrëdhëniet e perceptimeve në çdo përvojë, vetëm në mbështetje të kësaj, po them, njihet realiteti i tyre, domethënë e vërteta e tyre transcendentale dhe kjo njëmend pavarësisht nga përvoja, por, megjithëkëtë, pavarësisht nga çdo raport ndaj formës së përvojës në përgjithësi dhe ndaj unitetit sintetik, në të cilin vetëm e vetëm objektet mund të njihen në mënyrë empirike.

Nëse do të donim që nga materiali, të cilin na japin perceptimet të formojmë koncepte për substancat, forcat dhe veprimet reciproke e me këtë rast të mos marrim shembuj nga vetë përvoja, atëherë do të binim me ëndërrime të kulluara (*so würde man in lauter Hirngespinste geraten),* mundësia e të cilave nuk do të mund të shihej as në mbështetje të cilitdo tipar, sepse në ëndërrime përvoja nuk merret si mësuese e as këto koncepte nuk huazohen nga përvoja. Konceptet e këtilla të trilluara nuk mund të fitojnë mundësinë e tyre *a priori* sikurse kategoritë, përkatësisht si kushte nga të cilat varet e tërë përvoja, por vetëm *a posteriori* si koncepte që janë të dhëna në bazë të vetë përvojës dhe, prandaj, mundësia e tyre patjetër duhet të njihet ose *a posteriori* dhe në mënyrë empirike ose kurrsesi. Ndonjë substancë, e cila do të kishte qenë e dhënë në hapësirë si e qëndrueshme e me këtë rast atë të mos e përmbushte (si një ndërgjësend ndërmjet materies e qenieve mendore, të cilin donin ta inauguronin disa njerëz) ose ndonjë forcë e posaçme themelore e vetëdijes sonë, e cila do të konsistonte në *të paraprit* e asaj që është në ardhmërinë (jo në mbështetje të të përfunduarit për këtë), ose, më në fund, me ndonjë fuqi të shpirtit që në mendime të komunikojë me njerëzit e tjerë (sado larg të jenë këta): këto janë koncepte, mundësia e të cilave është krejtësisht e pabazë, sepse ajo nuk mund të arsyetohet në mbështetje të përvojës dhe të ligjeve të njohura të saj, kurse pa këto ajo paraqet një kombinim arbitrar mendimesh, i cili, ani pse në vete nuk ngërthen kurrfarë kundërthënie, prapëseprapë, nuk mund të ketë të drejtë në një realitet objektiv dhe, pra, në një mundësi të ndonjë objekti të tillë çfarë këtu kërkohet të merret me mend. Sa i përket realitetit, është e pamundshme që më vete të merret me mend

një realitet i tillë *in concreto* e që me këtë rast të mos kërkohet ndihma e përvojës: sepse realiteti mund të ketë të bëjë vetëm me ndijimin si materie e përvojës, kurse nuk ka të bëjë me formën e marrëdhënies, me të cilën, gjithsesi, do të mund të lozej në mbretërinë e trillimeve.

Por unë heqi dorë nga tërë ajo, mundësia e së cilës mund të nxirret vetëm në mbështetje të njëmendësisë në përvojën dhe këtu shqyrtoj vetëm mundësinë e gjërave në mbështetje të koncepteve a priori, për të cilat gjëra ende gjithnjë pohoj se kurrë nuk mund të zënë fill vetëm e vetëm nga konceptet e tilla për vetveten, por vetëm kur këto kuptohen si kushte formale dhe objektive të përvojës në përgjithësi.

Vërtet duket sikur mundësia e trekëndëshit mund të njihet në mbështetje të konceptit të tij më vete (ky koncept është sigurisht i pavarur nga përvoja); sepse, në fakt, ne atij mund t'ia shtojmë krejtësisht *a priori* ndonjë objekt, domethënë mund ta konstruktojmë atë. Por, meqenëse ky konstruktim është vetëm forma e objektit del se ky trekëndësh, prapëseprapë, do të kishte mbetur vetëm një prodhim i imagjinatës, objekti i të cilit, në pikëpamje të mundësisë së tij, do të kishte qenë i dyshimtë, sepse për një mundësi të këtillë nevojitet edhe diçka më tepër, përkatësisht është e nevojshme që një figurë e tillë të merret me mend në të gjitha ato kushte, mbi të cilat mbështeten të gjitha objektet e përvojës. Fakti se hapësira është një kusht formal *a priori* i përvojave të jashtme dhe fakti se pikërisht sinteza formative, me anë të së cilës ne, në imagjinatë, konstruktojmë ndonjë trekëndësh është krejtësisht e njëjtë me atë sintëzë, të cilën e derivojmë në aprehenzionin e një dukurie me qëllim që vetvetes t'ia krijojmë një koncept empirik për të: vetëm e vetëm kjo është ajo që me konceptin e trekëndëshit e lidh përfytyrimin e mundësisë së një gjësendi të tillë. Dhe kështu, mundësia e madhësive të kontinuara, madje edhe të madhësive në përgjithësi, kurrnjëherë nuk është e qartë në mbështetje të vetë koncepteve për vete pasi të gjitha konceptet e tyre janë sintetike, por vetëm në mbështetje të koncepteve si kushte formale të përcaktimi të objekteve në përvojë në përgjithësi. Por, fundja, ku do të mund të kërkoheshin objektet, të cilat do t'u përgjigjeshin koncepteve nëse jo në përvojë, e cila është e vetmja, në mbështetje të së cilës na janë të dhëna objektet? Megjithëse pa përvojën paraprake ne mund ta njohim dhe ta karakterizojmë mundësinë e gjësendeve vetëm në pikëpamje të kushteve formale, në të cilat në te përcaktohet ndonjë gjë në përgjithësi si objekt e pra, në mënyrë krejtësisht a priori, por, megjithëketë, atë mund ta bëjmë vetëm në raport me përvojën dhe brenda kufijve të saj.

Ç' është e vërteta, postulati, në mbështetje të të cilit njohim realitetin e gjësendeve ekzistenca e të cilit duhet të njihet, nuk kërkon drejtpërsëdrejti nga vetë objekti, perceptim, e, pra, ndijim, për të cilin jemi të vetëdijshëm, por, prapëseprapë kërkon lidhjen e këtij objekti me cilindo perceptim të njëmendtë, lidhjen sipas analogjive të përvojës, të cilat paraqesin tërë lidhjen reale në një përvojë në përgjithësi.

Në *vetë konceptin* e një gjësendi nuk mund të gjendet kurrfarë tipari i ekzistencës së tij, sepse, edhe sikur ky koncept të ishte aq i plotë saqë nuk i mungon asgjë që një gjësend të mund të merret me mend me të gjitha përcaktimet e tij të

brendshme, prapëseprapë ekzistenca me tërë këtë nuk ka asnjë punë, por ka të bëjë vetëm me pyetjen: a na është i dhënë një gjësend i tillë kështu që përcaktimi i tij mund të vijë gjithsesi para konceptit, sepse të ardhurit e konceptit para përfytyrimit do të thotë vetëm se ai është i mundshme; mirëpo, perceptimi, i cili jep materien për një koncept është e vetmja veçori e njëmendësisë. Por është e mundshme që edhe para perceptimit të gjësendit, pra në mënyrë *comparative a priori* të njihet ekzistenca e këtij, por vetëm me kusht që ky gjësend të jetë në lidhje me disa perceptime sipas propozicioneve themelore të bashkimit të tyre empirik (më anë të analogjive), sepse, me këtë rast, ekzistenca e gjësendeve është, prapëseprapë, në lidhje me perceptimet tona në një përvojë të mundshme dhe, pra, ne mundemi, në mbështetje të këtyre analogjive, të arrijmë nga perceptimi i ynë i njëmendtë deri te gjësendet në një varg perceptimeve të mundshme. Në këtë mënyrë ne e njohim ekzistencën e një materie magnetike, e cila i përshkon të gjitha trupat, në mbështetje të të perceptuarit të tërheqjes së thërrmijave të hekurit, ani pse, sipas natyrës së organeve tona, të perceptuarit e drejtpërdrejtë e kësaj materie është i pamundshëm. Megjithëkëtë, sikur shqisat tona të ishin më të përsosura, në një përvojë sipas ligjeve të shqisësisë dhe sipas kontekstit të perceptimeve tona, ne, prapëseprapë, do të tesheshim, në përgjithësi, me një perceptim të drejtpërdrejtë empirik të kësaj materie. Prandaj, deri ku arrijnë të perceptuarit dhe përparimi i tij sipas ligjeve empirike, deri aty arrin edhe njohja e jonë e ekzistencës së gjësendeve. Nëse nuk fillojmë nga përvoja ose nëse nuk veprojme sipas ligjeve të ndërlidhjes empirike të dukurive, atëherë më kot ia bëjmë qejfin vetes se do ta arrijmë ose do ta provojmë ekzistencën e ndonjë gjësendi. Mirëpo, ***idealizmi*** e ka një vërejtje të fuqishme kundër këtyre rregullave, në mbështetje të të cilave në mënyrë jo të drejtpërdrejtë[1] provohet ekzistenca e gjësendeve; prandaj, këtu është vendi ku duhet përgënjeshtruar atë.[2]

*

* *

PËRGËNJESHTRIMI I IDEALIZMIT

Idealizmi (mendoj për atë *material*) është teoria, sipas së cilës ekzistenca e gjësendeve në hapësirë jashtë nesh është ose vetëm e dyshimtë dhe se *nuk mund të provohet*, ose *e rreme* dhe *e pamundshme*; ai i pari është *idealizmi problematik i Dekartit*, i cili si të padyshimtë e shpall vetëm një pohim (*assertio*) empirik, pohimin: *unë jam* (*ich bin*); idealizmi i dytë është idealizmi *dogmatik i Berklit*, sipas të cilit hapësira me të gjitha ato gjësende, me të cilat ajo është e lidhur si kusht i tyre i pandashëm, është e pamundshme si diçka më vete (*etwas an sich selbst*) dhe, prandaj, edhe vetë gjësendet në hapësirë, i konsideron fan-

[1] *Fredrichs* është i mendimit se në vend "jo të drejtpërdrejtë duhet të jetë "të drejtpërdrejtë" (unmittelbar).

[2] Në botimin e parë nuk ekziston kjo fjali e fundit; këtë Kanti e ka shtuar në botimin e dytë në mënyrë që ta bëjnë me të natyrshëm kalimin në kaptinën e ardhshme ("Përgënjeshtrimi i idealizmit"), e cila gjithashtu mungon në botimin e parë të *Kritikës së mendjes së kulluar.*

tazi të thjeshta. Dogmatizmi është i pashmangshëm nëse hapësira konsiderohet veti, e cila duhet t 'u takojë gjësendeve më vete, sepse, me këtë rast, hapësira, me të gjitha ato, të cilave kjo u shërben si kusht, është një gjë e pamundshme. Mirëpo, në estetikën transcendentale ne e kemi zhdukur bazën e këtij idealizmi. Idealizmi problematik, i cili për këtë nuk pohon asgjë, por vetëm vë në pah paaftësinë që në mbështetje të përvojës së drejtpërdrejtë të provohet ndonjë ekzistencë jashtë ekzistencës sonë është i mençur dhe i përgjigjet një mënyre të themeltë të persiatjes filozofike (*ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäss*): sipas tij, asnjë gjykim, çfarëdo qoftë ai, nuk duhet pranuar si të vërtetuar përderisa të mos jetë gjetur një provë e mjaftueshme për të. Prandaj, prova e kërkuar duhet të provojë se ne për gjësendet e jashtme kemi gjithashtu përvojë e jo vetëm *përfytyrime fiktive*: megjithëkëtë, kjo nuk mund të bëhet ndryshe veçse nëse është e mundshme të provohet se, bile, edhe përvoja jonë *e brendshme*, e cila, sipas Dekartit, është e padyshimtë, është e mundshme vetëm në mbështetje të supozimit të përvojës së *jashtme*.

TEOREMA

Vetëdija e thjeshtë, por e përcaktuar në mënyrë empirike provon ekzistencën e objekteve në hapësirë jashtë meje.

Prova

Unë jam i vetëdijshëm për ekzistencën time si e përcaktuar në kohë. Çdo përcaktim kohor supozon diçka *të qëndrueshme* në perceptim. Mirëpo, ajo që është e qëndrueshme nuk mund të jetë në mua, sepse pikërisht ekzistenca ime në kohë mund të përcaktohet vetëm në mbështetje të asaj që është e qëndrueshme.[1] Pra, të perceptuarit të të qëndrueshmes është i mundshëm vetëm në mbështetje të ndonjë gjësendi jashtë meje e jo në mbështetje të një *përfytyrimi* të thjeshtë të ndonjë gjësendi jashtë meje Së këndejmi, përcaktimi i ekzistencës sime është i mundshëm në kohë vetëm në mbështetje të ekzistencës së gjësendeve reale, të cilat unë i perceptoj jashtë meje. Por vetëdija për ekzistencën time në kohë është e lidhur në mënyrë të domosdoshme me vetëdijen mbi kushtin *e mundësisë* së

[1] Shih parathënien e botimit të dytë.

* Në teoremën e mëparshme vetëdija e drejtpërdrejtë për ekzistencën e gjësendeve të jashtme nuk supozohet, por provohet pa marrë parasysh nëse e hetojmë apo jo mundësinë e kësaj vetëdijeje. Sa i përket kësaj mundësie mund të shtrohet pyetja: a kemi ne vetëm një shqisë të brendshme e jo edhe ndonjë tjetër të jashtme apo kemi vetëm një trillim të jashtëm. Është e qartë se vetëm për ta marrë me mend ndonjë gjë si të jashtme, kjo do të thotë vetëm për t'ia prezentuar shqises në të perceptuar, ne duhet të kemi një shqisë të jashtme dhe me këtë duhet patjetër ta dallojmë drejpërdrejt receptivitetin e thjeshtë të një perceptimi të jashtëm (*blosse Rezeptivität einer äusseren Anschauung*) nga spontaniteti, i cili e karakterizon çdo imagjinatë, sepse vetëm imagjinata mbi ndonjë shqisë të jashtme do ta zhdukte⁺ vetë fuqinë e të perceptuarit (*das Anschauungsvermögen*), të cilin imagjinata duhet ta përcaktojë.

⁺ Në vend të fjalës "zhduket" *Vile* propozon fjalën "mohonte".

këtij përcaktimi kohor: pra, ajo është e lidhur në mënyrë të domosdoshme edhe me vetëdijen mbi ekzistencën e gjësendeve jashtë meje si kusht i përcaktimit kohor, përkatësisht vetëdija mbi ekzistencën time është njëkohësisht vetëdija e drejtpërdrejtë mbi ekzistencën e gjësendeve të tjera jashtë meje.

Vërejtja 1. Nga prova që u paraqit më parë shihet se loja të cilën e ka filluar idealizmi me më shumë të drejtë është e drejtuar kundër vetë atij. Idealizmi kishte supozuar se përvoja e brendshme është e vetmja përvojë e drejtpërdrejtë dhe se për gjësendet e jashtme *përfundojmë* në mbështetje të përvojës së brendshme. Mirëpo, ky të përfunduar është, sikur kurdoherë kur nga rrjedhimet e dhëna përfundohet mbi shkaqet *e caktuara*, i pasigurt, sepse shkaku i përfytyrimeve, të cilat ne, ndoshta, gabimisht u atribuojmë gjësendeve të jashtme, mund të gjenden edhe në ne; por këtu provohet se vetëm përvoja e jashtme është pikërisht e drejtpërdrejtë,* se vetëm në mbështetje të saj është e mundshme ndoshta jo vetëdija për ekzistencën tonë vetjake, por gjithsesi përcaktimi i saj në kohë, kjo do të thotë përvoja e brendshme. Natyrisht, përfytyrimi: *unë jam*, i cili e shpreh atë vetëdije, e cila mund ta shoqërojë çdo mendim në vete ngërthen drejtpërdrejti ekzistencën e një subjekti, por jo edhe njohjen e tij, pra as njohjen empirike, domethënë as përvojën. Sepse për këtë është e nevojshme, përveç mendimit për diçka që ekziston, edhe të perceptuarit, bile në këtë rast, të perceptuarit e brendshëm, në raport me formën e kulluar të të cilit, përkatësisht me kohën, subjekti patjetër duhet të përcaktohet për ç'arsye janë të nevojshme objektet e jashtme, kështu që, pra, vetëm përvoja e brendshme është e mundshme vetëm në mënyrë jo të drejtpërdrejtë dhe vetëm në mbështetje të përvojës së jashtme.

Vërejtja 2. Tash me këtë përputhet plotësisht çdo përdorim empirik i fuqisë sonë të njohjes në përcaktimin e kohës. Përveçse në çdo përcaktim kohor mund ta perceptojmë vetëm në mbështetje të ndryshimeve në marrëdhëniet e jashtme (lëvizjet) në raport me atë që është e qëndrueshme në hapësirë (për shembull, lëvizja e Diellit në raport me objektet në Tokë), përveç vetë *materies* nuk kemi asgjë tjetër që është e qëndrueshme dhe të cilën do të kishim mund ta subordinojmë si një perceptim nën konceptin e një substance; madje as kjo permanencë nuk merret nga përvoja e jashtme, por, në mbështetje të ekzistencës së gjësendeve të jashtme, supozohet *a priori* si një kusht i domosdoshëm i çdo përcaktimi kohor e, pra, si përcaktim i shqisës së brendshme në pikëpamje të ekzistencës sonë vetjake. Vetëdija për vetë mua në përfytyrimin *Unë* nuk është absolutisht kurrfarë perceptimi, por një përfytyrim i thjeshtë *intelektual* mbi vetëveprimin *(Selbsttätigkeit)* e një subjekti që mendon (*denkenden Subjekts*). Nga këtu ky *Unë* nuk ka asnjë predikat më të vogël të të perceptuarit, i cili, si i qëndrueshëm, do të mund t'i shërbente përcaktimit kohor në shqisën e brendshme si korelat: siç është, për shembull, *papërshkrueshmëria* në materie si *perceptim empiri* (wie e twa *Undurchdringlichkeit* an der Materie als *empirischer* Anschauung, ist).

Vërejtja 3. Nga fakti se për mundësinë e një vetëdijeje të caktuar për ne është e nevojshme ekzistenca e objekteve të jashtme nuk del se çdo përfytyrim perceptiv (*anschauliche Vorstellung*) i gjësendeve të jashtme ngërthen njëkohësisht edhe ekzistencën e tyre, sepse përfytyrimi perceptiv mund të jetë fare lehtë

krijesë e imagjinatës (në ëndërrime si dhe në çmendje). Por edhe me këtë rast ai është i mundshëm vetëm në mbështetje të riprodhimit të perceptimeve të mëparshme të jashtme, të cilat, diçka është vënë na pah, janë të mundshme vetëm në mbështetje të realitetit të objekteve të jashtme. Këtu ishte e nevojshme vetëm të provohet se përvoja e brendshme në përgjithësi është e mundshme vetëm në mbështetje të përvojës së jashtme. Nëse kjo apo ajo kuazipërvojë (*vermeinte Erfahrung*) nuk është vetëm një imagjinatë, kjo duhet patjetër të përcaktohet sipas përcaktimeve të posaçme të saj dhe në mbështetje të përputhjes së saj me kriteret e tërë përvojës së njëmendtë.

*

* *

Më në fund, sa i përket postulatit të tretë ai ka të bëjë me domosdosinë materiale në ekzistencë e jo me domosdosinë thjesht formale logjike në bashkimin e koncepteve. Por, meqenëse asnjë ekzistencë e objekteve ndijore nuk mund të njihet krejtësisht a priori, por vetëm në mënyrë *comperative a priori* në raport ndaj ndonjë ekzistence tashmë të dhënë, e, megjithëkëtë, edhe me këtë rast mund të arrihet vetëm deri tek ajo ekzistencë, e cila duhet patjetër të gjendet kudo në përbërjen e përvojës, kurse perceptimi i dhënë është vetëm një pjesë e saj: del se domosdosia e ekzistencës (*die Notwendigkeit deri Existenz*) kurrnjëherë nuk mund të njihet nga konceptet, pór prore vetëm në mbështetje të lidhjes së saj me atë që perceptohen dhe sipas ligjeve të përgjithshme të përvojës. Pra, nuk ekziston ndonjë ekzistencë tjetër, e cila në kushtet e dukurive të tjera të dhëna do të kishte mund të njihet si e domosdoshme veçse ekzistenca e *rrjedhimeve* nga shkaqet e dhëna sipas ligjeve të kauzalitetit. Pra, e vetmja gjë, domosdosinë e së cilës mund ta njohim, nuk është ekzistenca e gjësendeve (e substancave), por ekzistenca e gjendjeve të tyre dhe këtë në mbështetje të gjendjeve të tjera të cilat janë të dhëna në të perceptuar dhe sipas ligjeve empirike të kauzalitetit. Nga këtu del se kriteri i domosdosisë gjendet vetëm në ligjin e përvojës së mundshme: se çdo gjë që ndodh është e përcaktuar a priori në mbështetje të shkakut të saj në dukuri. Së këndejmi ne e njohim vetëm domosdosinë e rrjedhimeve në natyrë, shkaqet e të cilave na janë të dhëna; edhe tipari i domosdosisë në ekzistencë nuk shkon përtej fushës së përvojës së mundshme; madje edhe në këtë ky tipar i domosdosisë nuk vlen për ekzistencën e gjësendeve si substanca, sepse këto kurrë nuk mund të konsiderohen si rrjedhime ose si diçka që ndodh dhe zë fill. Pra, domosdosia ka të bëjë vetëm me raportin e dukurive sipas ligjit dinamik të kauzalitetit dhe me mundësinë, e cila mbështetet në këtë, domethënë se nga cilado ekzistencë e dhënë (e një shkaku) mund të përfundohet a priori mbi ndonjë ekzistencë tjetër (të rrjedhimit). Çdo gjë që ndodh është e domosdoshme vetëm në mënyrë hipotetike; ky është një propozicion themelor, i cili ndryshimin në botë ia nënshtron një ligji, domethënë një rregulli të ekzistencës së domosdoshme, pa të cilin bile as natyra nuk do të kishte qenë e mundshme. Nga këtu propozicioni se: asgjë nuk ndodh në mbështetje rasti të verbër (*nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr-in mundo non datur causa*) është një ligj

natyror a priori; gjithashtu propozicioni se: asnjë domosdosi në natyrë nuk është e verbër, por e kushtëzuar, domethënë një domosdosi e kuptueshme (*non datur fatum*). Që të dy këto propozicione janë ligj të tillë që në mbështetje të tyre loja e ndryshimeve në natyrë i nënshtrohet një natyre të gjësendeve (si dukuri), ose, gjë që është po ajo, unitetit të arsyes, në të cilin këto vetëm e vetëm mund t'i takojnë një përvoje si unitet sintetik i dukurive. Që të dy këto propozicione bëjnë pjesë në propozicionet themelore dinamike. Propozicioni i parë është pasojë e propozicionit themelor të kauzalitetit (ndër analogjitë e përvojës). Propozicioni i dytë bën pjesë në propozicionet themelore të modalitetit, i cili përcaktimit kauzal ia shton edhe konceptin e domosdosisë, që gjendet nën një rregull të arsyes. Parimi i kontinuitetit përjashton çdo kërcim nga vargu i dukurive (i ndryshimeve) (*in mundo non datur saltus*) e gjithashtu nga lidhja e perceptimeve empirike në hapësirë, çdo zbrazëti apo humnerë ndërmjet dy dukurive (*non datur hiatus*). Ky propozicion mund të shprehet kështu: në përvojë nuk mund të hyjë asgjë që do të provojë ndonjë *vacuum* ose që, së paku, do ta lejojë këtë si ndonjë pjesë e sintezës empirike. Sepse, sa i përket asaj që është e zbrazët, të cilën ndokush do të kishte mund ta merr me mend si diçka që është jashtë fushës së përvojës së mundshme (jashtë botës), ajo nuk bën pjesë në kompetencën e arsyes së kulluar, e cila merr vendime vetëm lidhur me ato çështjeje, të cilat kanë të bëjnë me dobinë e dukurive të dhëna për njohjen empirike, por bën pjesë në detyrën e një mendjeje idealiste, e cila del jashtë fushës së përvojës së mundshme dhe dëshiron të gjykojë mbi atë që e rrethon dhe e kufizon vetë përvojën, për ç'arsye për këtë duhet të bëhet fjalë në dialektikën transcendentale. Ne lehtë do të mund këto katër propozicione (*in mundo non datur hiatu,s non datur casus, non datur saltus, non datur fatum*) si dhe të gjitha propozicionet me zanafillë transcendentale t'i paraqesim në rendin e tyre sipas rendit të kategorive dhe secilit sish t'ia caktojmë vendin e tij. Mirëpo, lexuesi që tashmë është ushtruar këtë do ta bëjë vetë, ose lehtë do t'i zbulojë udhëzimet lidhur me këtë. Të gjitha këto propozicione bashkohen vetëm për arsye që në sintezën empirike të mos lejojnë asgjë që do të mund ta ndërpret apo ta dëmtojë arsyen dhe lidhjen e kontinuar të të gjitha dukurive, përkatësisht unitetin e koncepteve të arsyes, sepse uniteti i përvojës, në të cilën të gjitha perceptimet duhet ta kenë vendin e tyre është i mundshëm vetëm në arsyen.

A është fusha e mundësisë më e madhe se ajo fushë, e cila përfshin tërë atë që është e njëmendtë, kurse fusha e njëmendësisë më e madhe se shumësia e asaj që është e domosdoshme, këto janë pyetje të mira, dhe, sipas zgjidhjes së tyre, pyetje sintetike, mirëpo ato bëjnë pjesë në kompetencën e mendjes, sepse, përafërsisht, duan të thonë a thua të gjitha gjësendet si dukuri bëjnë pjesë tok në lidhjen dhe në kontekstin e një përvoje të vetme, për të cilën secili perceptim është një pjesë e saj, e cila, si e tillë, nuk mund të bashkohet me kurrfarë dukurish të tjera, ose a thua perceptimet e mira mund të bëjnë pjesë në më shumë përvoja të mundshme e jo vetëm në një sosh (në lidhjen e tyre të përgjithshme). Arsyeja i jep a priori përvojës në përgjithësi vetëm rregullat, të cilat kanë të bëjnë me kushtet subjektive dhe formale si të shqisësisë, ashtu edhe të apercep-

cionit që janë të vetmit që përvojën e bëjnë të mundshme. Format e tjera të tjetërfarshme të të perceptuarit (nga ato çfarë janë hapësira dhe koha), gjithashtu edhe forma të tjera të tjetërfarshme (nga ato çfarë janë format diskurzive të të menduarit apo të njohurit në mbështetje të koncepteve), madje edhe sikur të ekzistonin, prapëseprapë ato nuk do të bënin pjesë në përvojë si e vetmja njohje, në të cilën objektet na bëhen të dhënë. Se a ka edhe perceptime të tjera, përveç atyre që në përgjithësi i takojnë përvojës sonë të gjithmbarshme të mundshme e, pra, a thua mund të ekzistojë edhe ndonjë fushë krejtësisht tjetër e materies, për këtë arsyeja nuk mund të vendosë; ajo ka punë vetëm me sintezën e asaj që është e dhënë. Përndryshe, fort bie në sy i tërë mjerimi i përfundimeve tona të rëndomta, me anë të të cilave ne prodhojmë një mbretëri të madhe të mundësisë, nga e cila e tërë ajo që është e njëmendtë (çdo objekt i përvojës) përbën vetëm një pjesë të vogël. Çdo gjë që është e njëmendtë është e mundshme; nga kjo, në mënyrë krejtësisht të natyrshme e në mbështetje të rregullave logjike të konverzionit, pason propozicioni partikular: nga diçka që është e mundshme është e njëmendtë, kurse kjo duket se do të thotë po këtë: shumçka është e mundshme që nuk është e njëmendtë. Vërtet, duket sikur edhe numri i asaj që është e mundshme mund të bëhet më i madh se numri i asaj që është e njëmendtë ashtu që numrit të asaj që është e mundshme duhet t'i shtohet edhe diçka në mënyrë që të konstatohet numri i asaj që ëshë e njëmendtë. Por unë nuk ia pranoj këtë shtim asaj që është e mundshme, sepse ajo, që, përveç kësaj, do të duhej t'i shtohej do të kishte qenë e pamundshme. Vetëm për arsyen time mund të shtohet edhe diçka tjetër përveç përputhjes me kushtet formale të përvojës e kjo është lidhja me cilindo perceptim. Ajo që me perceptimin është e lidhur sipas ligjeve empirike është e njëmendtë, madje edhe nëse nuk perceptohet drejtpërdrejt. A thua në lidhje të plotë me atë që më është e dhënë në të perceptuar është i mundshëm edhe ndonjë rend tjetër dukurish, përkatësisht a thua, përveç një të vetmes përvojë, e cila përfshin çdo gjë, janë të mundshme edhe përvojat e tjera, për këtë, në mbështetje të asaj që është e dhënë, nuk mund të nxirret ndonjë përfundim, aq më pak nëse nuk është e dhënë asgjë, sepse pa përmbajtje nuk mund të merret me mend asgjë. Ajo që është e mundshme vetëm në ato kushte, të cilat edhe vetë janë vetëm të mundshme, nuk është e mundshme në çdo kuptim. Mirëpo, pyetja merret në këtë kuptim, kur duhet të dihet nëse mundësia e gjësendeve shtrihet edhe jashtë përvojës.

Unë e kam zënë ngojë këtë çështje vetëm për të mos mbetur asnjë zbrazëti në atë që, sipas mendimit të rëndomtë, bën pjesë në konceptin e arsyes. Por, mundësia absolute (e cila vlen në çdo kuptim), në të vërtetë, nuk është një koncept i kulluar i arsyes dhe në asnjë mënyrë nuk mund të përdoret në përvojë, por i takon vetëm mendjes, e cila e kapërcen çdo përdorim të mundshëm empirik t'arsyes. Për këtë arsye kemi qenë të detyruar të kënaqemi vetm me një vërejtje kritike, kurse, përsa i përket të tjerave, ne e kemi lënë çështjen të pandriçuar deri më tutje në të ardhmen.

Pasi që dëshiroj ta përfundoj punën me këtë numër katër dhe njëkohësisht, së bashku me të, edhe me sistemin e të gjitha propozicioneve themelore të arsy-

es së kulluar, atëherë jam i obliguar që ta shkoqis se për ç'arsye pikërisht parimet e modalitetit i kam quajtur postulate. Unë nuk do ta marrë këtu këtë shprehje në atë domethënie, të cilën kësaj ia kanë dhënë disa filozofë të kohës së re megjithë kuptimin, të cilin ia kanë dhënë matematikanët, të cilëve ajo edhe u takon, domethënë se: të postulosh do të thotë ta konsiderosh një propozicion si drejtpërdrejt të sigurt edhe pa arsyetim e pa prova, sepse nëse ne pajtohemi që propozicionet sintetike, sado qofshin evidente, duhet të pranohen në mënyrë inkondicionale pa deduksion të mbështetur mbi kuptimin e tyre, atëherë ka dështuar e tërë kritika e arsyes; dhe meqenëse ka mjaft pretendime impertinente, nga të cilat nuk ngurron as besimi i rëndomtë (i cili, as që është kreditiv), atëherë arsyeja jonë do t'u ekspozohet ndikimeve të gjithfarë marrëzive, duke mos mund ta refuzojë pajtimin e saj të atyre pohimeve, të cilat ani pse të padrejta, prapëseprapë po me atë ton vetëbesimi kërkojnë të pranohen si aksioma të njëmendta. Pra, nëse konceptit të ndonjë gjëje ia shtojmë në mënyrë sintetike a priori ndonjë përcaktim, atëherë propozicionit të tillë duhet shtuar doemos nëse jo ndonjë provë, atëherë bile ndonjë deduksion, i cili do ta kishte arsyetuar pohimin e tij.

Por, propozicionet themelore të modalitetit nuk janë propozicione objektive sintetike, sepse predikatet e mundësisë, të njëmendësisë dhe të domosdosisë aspak nuk e rrisin konceptin, të cilit i atribuohen nëse përfytyrimit të objektit do t'i shtohej edhe ndonjë gjë tjetër. Mirëpo, pasi, megjithëkëtë ato, prapëseprapë, janë prore sintetike, atëherë del se të këtillë janë vetëm në kuptimin subjektiv të fjalës, domethënë këta konceptit të një gjëje (asaj që është reale), për të cilën, përndryshe, nuk thonë asgjë, ia shtojnë fuqinë e njohjes, në të cilën zënë fill dhe e kanë selinë e tyre: kështu që nëse ai është vetëm në arsyen, në lidhje me kushtet formale të pervojës, atëherë objekti i tij quhet i mundshëm; nëse është në lidhje me perceptimin (me ndijimin si materie e shqisave) dhe i caktuar me to nëpërmes të arsyes, atëherë objekti është i njëmendtë; nëse ai është i përcaktuar në mbështetje të ndërlidhjes së perceptimeve sipas koncepteve, atëherë objekti quhet i domosdoshëm. Pra, propozicionet themelore të modalitetit bëjnë fjalë për një koncept vetëm e vetëm lidhur me operacionin e fuqisë së njohjes me ndihmën e së cilës ai zë fill. Mirëpo, në matematikë një postulat do të thotë një propozicion praktik, i cili ngërthen vetëm sintezën, me anë të së cilës, ne, para së gjithash, ia japim vetvetes një objekt dhe formojmë konceptin e tij; për shembull: nga një pikë e dhënë, me anë të një vije të dhënë, përshkruajmë rrethin në një rrafsh. Një propozicion i tillë nuk mund të provohet, sepse operacionin, të cilin ai e kërkon është pikërisht ajo me anë të së cilës ne e formojmë konceptin e një figure të tillë. Prandaj, me të njëjtën të drejtë, ne mund t'i postulojmë propozicionet themelore të modalitetit, sepse ato konceptin tonë për gjësendet fare nuk e zmadhojnë[1], por vetëm vënë në pah mënyrën se si ai lidhet me fuqinë e njohjes.

[1] Me ndihmën e njëmendësisë së një gjësendi unë vej më shumë se ç'është mundësia, por jo në vetë gjësendin, sepse gjësendi kurrë nuk mund të përmbajë më shumë në njëmendësinë sesa që gjendet në mundësinë e tij të plotë.Por, meqenëse mundësia është vetëm një pozicion i gjësendit

*

* *

VËREJTJA E PËRGJITHSHME MBI SISTEMIN E PROPOZICIONEVE THEMELORE

Është një gjë shumë interesnate që ne nuk mund ta konstatojmë mundësinë e asnjë gjëje në mbështetje të vetë kategorive, por prore pranë dorës duhet të kemi edhe ndonjë perceptim dhe në mbështetje të tij ta konstatojmë realitetin objektiv të konceptit të kulluar të arsyes. T'i marrim, për shembull, kategoritë e relacionit. Në ç'mënyrë 1) diçka mund të ekzistojë vetëm si një subjekt e jo si përcaktim i thjeshtë i gjësendeve të tjera, domethënë si dhe në ç'mënyrë diçka mund të jetë substancë, ose 2) si është e mundshme që diçka të ekzistojë vetëm ngase ekziston diçka tjetër, e, pra, si diçka fare mund të jetë shkak, ose 3) nga vetë konceptet assesi nuk mund të shihet se në ç'mënyrë, kur ekzistojnë më shumë gjësende, ngase njëri nga këta ekziston, paraqitet diçka në gjësendët e tjera dhe kështu reciprokisht, dhe kështu mund të zërë fill ndonjë bashkësi e substancave. Po kjo vlen edhe për kategoritë e tjera, për shembull, si është e mundshme që një gjësend së bashku me shumë të tjerë të jetë një dhe po ai gjësend, domethënë si mund të jetë një madhësi etj. Pra, derisa të mos ekzistojë ndonjë perceptim nuk mund të dihet nëse me anë të kategorive merret me mend ndonjë objekt dhe nëse atyre fare mund t'u takojë ndonjë objekt. Kështu vërtetohet se kategoritë për vete nuk janë kurrfarë njohjeje, por vetëm forma të thjeshta mendimi, me anë të së cilave nga perceptimet e dhënë krijohet njohja (*und so bestätigt sich, dass sich für sich gar keine Erkenntnisse*, sondern blosse *Gedankenformen sind, um aus gegebene Aschauungen Erkenntinisse zu machen).* – Nga këtu del se nga vetë kategoritë nuk mund të behët asnjë propozicion sintetik. Për shembull, në çdo ekzistencë gjendet substanca, domethënë diçka që mund të ekzistojë vetëm si një subjekt e jo si një predikat i thjeshtë; ose çdo gjë është kuantum etj; këtu nuk ekziston asgjë që do të mund të na hynte në punë për të dalë jashtë një koncepti të dhënë dhe me të ta bashkojmë ndonjë koncept tjetër. Për këtë arsye kurrnjëherë kërkujt nuk i ka shkuar për dore që nga vetë konceptet e kulluara të arsyes ta provojë ndonjë propozicion sintetik, për shembull propozicionin: çdo gjë që ekziston rastësisht e ka shkakun. Asnjëherë nuk ka mund të bëhet më shumë veçse të provohet se ne pa këtë raport assesi nuk do të kishim mundur ta kuptojmë ekzistencën e asaj që është e rastësishme, kjo do të thotë nuk do të kishim mund të njohim a priori në mbështetje të arsyes ekzistencën e një gjësendi të tillë: mirëpo, nga kjo nuk del se po ky raport është edhe kusht i mundësisë së vetë gjësendeve. Së këndejmi, nëse na kujtohet prova jonë lidhur me propozicionin themelor të kauzalitetit, atëherë shohim se atë kemi mund ta provojmë vetëm përkitazi me objektet e përvojës së mundshme: çdo gjë që ndodh çdo ngjarje) supozon ndonjë shkak; këtë e kemi bërë ashtu që kemi mund ta provojmë vetëm si parim i mundësisë së përvojës, domethënë mundësinë e njohjes së ndonjë objekti, i cili është i dhënë percep-

në raport ndaj arsyes (përdorimi empirik i saj), atëherë del se njëmendësia është njëkohësisht një lidhje e saj me perceptimin.

timit empirik e jo në mbështetje të vetë koncepteve. Megjithëkëtë, nuk mund të mohohet se, megjithë tërë këtë, propozicioni: çdo gjë që është e rastit duhet ta ketë ndonjë shkak, i është i qartë gjithkujt në mbështetje të vetë koncepteve. Mirëpo, me këtë rast koncepti i të rastësishmes është i kuptuar ashtu që nuk ngërthen kategorinë e modalitetit (si diçka, joekzistenca e të cilit mund të merret me mend), por atë të relacionit (si diçka që mund të ekzistojë vetëm e vetëm si rrjedhim i diçkahit tjetër), dhe, natyrisht, atëherë, ky është një propozicion identik: ajo që mund të ekzistojë vetëm si rrjedhim e ka shkakun e vet. Në të vërtetë, kur duam të japim shembuj lidhur me ekzistencën e të rastësishmes ne prore apelojmë në ndryshimet, e jo vetëm në mundësinë e *mendimit mbi kundërtitë.*[1] *(undnich bloss auf die Möglichkeit der Gedankens von Gegenteil).* Por ndryshimi është një ngjarje, i cila, si i tillë, është i mundshëm vetëm në mbështetje të ndonjë shkaku; joqenia e tij është e mundshme për vete dhe, kështu, rastësia njihet vetëm në mbështetje të faktit se diçka mund të ekzistojë vetëm si pasojë e ndonjë shkaku. Nëse, pra, ndonjë gjë supozohet si e rastit, atëherë ajo është vetëm një propozicion analitik nëse thuhet: ajo ka ndonjë shkak.

Por edhe më interesante është se për të kuptuar se në ç'mënyrë janë të mundshme gjësendet në mbështetje të kategorive dhe, pra, për të provuar realitetin objektiv të kategorive ne nuk na nevojiten vetëm perceptimet, por prore perceptimet e jashtme. Nëse, për shembull, i marrim konceptet e kulluara të relacionit, atëherë konstatojmë: 1) që konceptit të substancës të mund t'i japim diçka që është e qëndrueshme që i përgjigjet në të perceptuar (dhe kështu ta provojmë realitetin objektiv të këtij koncepti) na nevojitet ndonjë perceptim në hapësirë (i materies), sepse vetëm hapësira është e përcaktuar si e qëndrueshme, kurse koha, e, pra, edhe çdo gjë që është në shqisën e brendshme, gjithnjë rrjedh. 2) Për ta paraqitur ndryshimin si perceptim që i përgjigjet konceptit të kauzalitetit, ne patjetër si shembull duhet ta marrim lëvizjen si një ndryshim në hapësirë; për më tepër, vetëm në këtë mënyrë ne vetes mund t'ia bëjmë të qartë ndryshimet, mundësinë e të cilave kurrsesi nuk mund ta kuptojë ndonjë arsye e kulluar. Ndryshimi është (lidhja) e përcaktimeve kontradiktore të cilat i kundërvehen njëra-tjetrës në ekzistencën e një dhe po të atij gjësendi. Tash, si është e mundshme që nga një gjendje e dhënë të pasojë një gjendje tjetër e kundërt me të parën të po atij gjësendi, këtë jo vetëm që, pa shembull, nuk mund ta kapë, por, pa perceptim, as nuk mund ta kuptojë ndonjë mendje (*kann nicht allein keine Vernuft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen*); kurse ky është perceptimi i lëvizjes së ndonjë pike në hapësirë, ekzistenca e së cilës në vende të ndryshme (si ndonjë suksesion i

[1] Me mend mund të merret lehtë joqenia e materies, por të vjetrit nga kjo nuk e kanë nxjerr rastësinë e saj. Mirëpo, as ndërrimi i qenies me joqenien e ndonjë gjendjeje të ndonjë gjësendi, në të cilen konsiston çdo ndryshim assesi nuk e provon rastësinë e kësaj gjendjeje, si të thuash, në mbështetje të njëmendësisë së të kundërtës së tij, për shembull: qetësia e një trupi, e cila pason pas lëvizjes së tij nuk provon se lëvizja e tij është e rastit ngase qetësia është kundërtia e lëvizjes, sepse kjo kundërti është vetëm logjikisht *e kundërt me tjetrën* e jo edhe *realiter.* Që të mund të provohet rastësia e lëvizjes së tij do të duhej të provohej se trupi, *në vend* që ka lëvizur në çastin e kaluar, ka mund që *atëherë* të qetësohet, e jo të qetësohet *pas kësaj*, sepse, me këtë rast, që të dy kundertitë do të mund fare mirë të ekzistonin së bashku.

përcaktimeve të kundërta) është e vetmja që ndryshimet i bën evidente në të perceptuar. Sepse, që t'i marrim me mend më pastaj bile ndryshimet e brendshme ne vetvetes duhet t'ia bëjmë, me anë të vijave, figurativisht të kuptueshme kohën si formë të shqisës së brendshme, kurse ndryshimin e brendshëm me anë të tërheqjes së këtyre vijave (të lëvizjes) dhe, pra, kështu ekzistencën suksesive të vetë neve ta bëjmë të kuptueshme me anë të të perceptuarit të jashtëm. Shkaku i njëmendtë i tërë kësaj qëndron në faktin se çdo ndryshim paraqet diçka të qëndrueshme në të perceptuar në mënyrë që edhe vetë të jetë i perceptuar vetëm si ndryshim, kurse në shqisën e brendshme kurrsesi nuk gjendet ndonjë perceptim konstant. – Më në fund, as kategoria e *bashkësisë* nuk mund të kuptohet në mundësinë e saj vetëm në mbështetje të mendjes, e, pra, pa perceptim, madje pa perceptimin e jashtëm në hapësirë nuk mund të hetohet realiteti objektiv i këtij koncepti. Sepse kur ekzistojnë më shumë substanca, atëherë si mund të merret me mend mundësia që nga ekzistenca e një substance reciprokisht mund të pasojë diçka (si pasojë) në ekzistencën e substancës tjetër, e, pra, si mund të merret me mend mundësia që, ngase në substancën e parë ekziston diçka që edhe në substancën tjetër duhet patjetër të ekzistojë e që vetëm në mbështetje të ekzistencës së tyre nuk mund të kuptohet? Kjo është e nevojshme për bashkësinë, por nuk mund të kuptohet ndërmjet gjësendeve, nga të cilat çdo njeri izolohet plotësisht me subzistencën e tij. Për këtë arsye *Lajbnici*, i cili bashkësitë ua atribuon substancave të botës çfarë i ka marrë me mend vetëm arsyeja, ka pasur nevojë për një hyjni me qëllim që kjo të ndërmjetësojë, sepse ai ka konsideruar me të drejtë se bashkësia e substancave është e pakuptueshme vetëm në mbështetje të ekzistencës së tyre. Mirëpo, ne jemi në gjendje që bukur ta kuptojmë mundësinë e bashkësisë (së substancave si dukuri), nëse këto i përfytyrojmë në hapësirë, pra në të perceptuarit e jashtëm, sepse hapësira në vete i ngërthen a priori marrëdheniet e jashtme formale si kushte të mundësisë së marrëdhënieve reale (në veprim dhe kundërveprim e, pra në bashkësi). – Po kështu lehtë mund të provohet se edhe mundësia e gjësendeve si madhësi e, pra, edhe realiteti objektiv i kategorisë së sasisë mund të përfytyrohet vetëm në të perceptuarit e jashtëm dhe se vetëm nëpërmes të këtij mund të zbatohet më pastaj edhe në shqisën e brendshme. Me qëllim që ta evitoj gjerësinë unë jam i detyruar të heq dorë nga shembujt dhe këtë t'ua lë lexuesve që vetë të mendojnë për ta.

E tërë kjo vërejtje ka shumë rëndësi, jo vetëm për ta konfirmuar përgënjeshtrimin tonë të mëparshëm të idealizmit, por edhe më shumë që kur të behët fjalë për *vetënjohjen* (Selbsterkenntnisse) nga vetëdija e brendshme e thjeshtë (*aus dem blossen inneren Bewusstsein*) dhe për përcaktimin e natyrës, sonë pa ndihmën e perceptimit të jashtëm empirik të mund, t'i njohim kufijtë e mundësisë së një njohjeje të tillë.

Por, përfundimi i fundit i tërë kësaj kaptine është: të gjitha propozicionet themelore të arsyes së kulluar nuk janë tjetër veçse parime a priori të mundësisë së përvojës, dhe vetëm me përvojën kanë të bëjnë edhe të gjitha propozicionet sintetike a priori, për më tepër vetë mundësia e tyre mbështetet në këtë marrëdhënie.[1]

---

[1] I tërë teksti, duke filluar nga titulli "Vërejtja e përgjithshme mbi sistemin e propozicioneve themelore", që gjendet në kllapat katrore, nuk figuron në botimin e parë të vitit 1781.

TEORIA TRANSCENDENTALE E FUQISË SË TË GJYKUARIT

(Analitika e propozicioneve themelore)

Pjesa e tretë kryesore

Mbi bazën e të dalluarit të të gjitha objekteve në përgjithësi në fenomene dhe noumene

Tash, jo vetëm që e kemi shtegtuar tërë vendin e arsyes së kulluar dhe secilën pjesë të tij e kemi soditur me kujdes, por edhe e kemi përgatitur atë, dhe çdo gjësend që gjendet në të ia kemi caktuar vendin e tij. Mirëpo, ky vend është një ujdhesë, të cilën vetë natyra e ka mbyllur brenda kufijve të pandryshueshëm. Ky është vendi i së vërtetës (një emër i dashur), të cilin e rrethon një oqean i gjerë dhe i rrëmbyeshëm, selia e njëmendtë e dukjes, ku nga ndonjë mjegullnajë dhe akullnajë, të cilat së shpejti do të shkapërderdhen, rrejshëm paralajmerojnë ndonjë tokë të re, dhe duke u mashtruar me shpresat e kota të detarit, i cili prore shikon kah zbulimet e reja, e fusin këtë në aventura, nga të cilat kurrsesi nuk mund të heqë dorë, dhe të cilave kurrsesi nuk mund t'u japë fund. Mirëpo, para se ta marrim guximin të futemi në këtë det, me qëllim që ta hulumtojmë atë në të gjitha drejtimet dhe të bindemi nëse nga këtu mund të shpresojmë ndonjë gjë, do të ishte me interes ta hudhim një shikim në hartën e Tokës, të cilën duam ta braktisim dhe ta pyesim vetveten së pari: vallë a nuk do kishte muajtur ose, nëse jemi të shtërnguar, a thua nuk do të duhej medoemos që për çdo rast, të ishim të kënaqur me atë që kjo tokë përbën në vetvete, nese edhe ashtu askund nuk ekziston kurrfarë toke, në të cilën do të ishim vendosur; së dyti: me çfarë të drejte ne e mbajmë këtë tokë dhe a thua mund të fortifikohemi në të kundër të gjitha qëllimeve armiqësore. Megjithëse në këto pyetje kemi dhënë përgjigje të mjaftueshme gjatë paraqitjes së analitikës, prapëseprapë një pasqyrë përmbledhëse e zgjidhjes së tyre do ta kishte forcuar bindjen time duke i tubuar të gjitha çastet tok.

Ç'është e vërteta, ne kemi parë: se tërë atë që arsyeja e nxjerr nga vetvetja e saj, duke mos huazuar nga përvoja nuk e bën për asnjë arsye tjetër veçse vetëm për arsye të përdorimit empirik. Propozicionet themelore të arsyes së kulluar, qofshin ato a priori konstitutive (si ato matematike) ose vetëm regulative (si ato dinamike), në vete ngërthejnë vetëm e vetëm skemën e kulluar të përvojës së mundshme; sepse përvoja e merr unitetin e saj vetëm nga uniteti sintetik, të cilin arsyeja ia ndanë fillimisht dhe vetë nga vetvetja sintezës së imagjinatës në raport ndaj apercepcionit, dhe me të cilin dukuritë, si të dhëna për një njohje të mundshme, duhet të kenë një raport dhe të jenë në përputhje. Por, megjithëse këto rregulla janë a priori të vërteta, por, ngase në vetvete përmbajnë bazën e mundësisë së përvojës si bashkim i të gjitha njohjeve, në të cilat objektet mund

të jenë të dhënë, ato janë, për më tepër, burimi i çdo të vërtete, domethënë të përputhjes së njohjes sonë me objektet, prapëseprapë e tërë kjo nuk na duket e mjaftueshme për ta dëgjuar, jo vetëm atë që është e vërtetë, por edhe atë që do të duhej të njihej. Nëse nga këto shqyrtime kritike ne nuk mësojmë tjetër përveç asaj që në përdorimin empirik të arsyes edhe pa shqyrtimet e këtilla subtile, do t'ia kishim dalë vetëm nga vetvetja, atëherë duket se dobia që do ta kishim pasur nga kjo nuk i vlen përpjekjet dhe përgatitjet e bëra. Ç'është e vërteta, në këtë mund te jepet kjo përgjigje: se asnjë kërshëri nuk është më e dëmshme për zgjerimin e njohjes sonë se ajo ku prore që më parë dëshirohet të dihet dobia, para se të fillojnë gjurmimet dhe para se të mund të formohet bile edhe koncepti më i vogël për dobinë, madje edhe atëherë kur ajo do të ishte para syve tanë. Megjithëkëtë, ekziston një dobi, të cilën mund ta kuptojë dhe për të cilën mund të përfitohet edhe më i ngathti dhe më i indisponuari fillestar në gjurmimet e këtilla transcendentale, e kjo është: se arsyeja, e cila merret vetëm me përdorimin empirik të saj dhe nuk mendon për burimet e njohjes vetanake të saj, mund të përparojë fare mirë, por një gjëje nuk mund t'ia dalë, përkatësisht nuk mund t'ia dalë që vetvetes t'ia përcaktojë kufijtë e përdorimit të vetë asaj dhe të dijë se ç'gjendet përtej tërë fushës së saj e çka në vetë atë, sepse për një gjë të këtillë janë të nevojshme ato gjurmime të thella, të cilat i kemi filluar ne. Por në qoftë se ajo nuk mund ta bëjë dallimin nëse disa çështje gjenden apo jo në horizontin e saj, atëherë asnjëherë nuk është e sigurt as në kamjen e as në qëllimet e saj, por mund të llogaritë vetëm me shumë udhëzime poshtëruese nëse gjithnjë i kapërcen kufijtë e fushës se saj (siç është kjo e pashmangshme) dhe ta humbas rrugën në iluzione e në lajthime.

Prandaj, propozicioni që thotë: se nga të gjitha propozicionet themelore të saj a priori, e, pra, edhe nga të gjitha konceptet e saj, arsyeja mund të bëjë vetëm përdorimin empirik e assesi ndonjë përdorim transcendental, është një propozicion, i cili, nëse mund të shikohet me bindje, bën me dije për pasojat e rëndësishme. Përdorimi transcendental i ndonjë koncepti në cilindo propozicion themelor është ky: kur zbatohet mbi gjësendet *në përgjithësi dhe më vetvete* (auf Dinge uberhaupt und an sich selbst),[1] kurse përdorimi i tij empirik është: kur ky zbatohet vetëm mbi dukuritë (*der empirisch aber, wenn er blosse auf Erscheinungen)*, përkatësisht kur zbatohet mbi objektet e një përvoje të mundshme. Se, pra, i mundshëm është vetëm përdorimi empirik, shihet nga kjo. Për çdo koncept është e nevojshme së pari: forma logjike e ndonjë koncepti (mendimi) në përgjithësi dhe, së dyti: gjithashtu mundësia që t'i jepet ndonjë objekt, me të cilin ky ka të bëjë. Pa këtë të fundit koncepti nuk ka kuptim dhe për nga përmbajtja është plotësisht i zbrazët, ani pse, edhe me këtë rast, ai mund ta mbajë funksionin logjik të tij, me anë të të cilit, nga faktet eventualisht të dhëna, mund ta formoi ndonjë koncept. Mirëpo, objekti nuk mund t'i jetë i dhënë konceptit

[1] Në vend të fjalëve gjësendet në përgjithësi dhe më vetvete" në kopjen e dorës së tij Kanti shënoi këto fjalë: "*Gegenstände, die uns in keiner Anschauung gegeben werden, mithin nichtsinnlich Gegenstände" (Nachträge CXVII)*: "Objektet që nuk na janë të dhënë në asnjë perceptim e, pra, objektet që nuk janë ndijore".

ndryshe veçse përmes dhe në bazë të perceptimit dhe, nëse është e mundshme a priori edhe ndonjë perceptim tjetër i kulluar para objektit, atëherë edhe vetë ky perceptim i kulluar mund ta ketë objektin, e, pra, edhe të vlejturit objektiv të tij vetëm në mbështetje të perceptimit empirik, për të cilin ai është vetëm forma e tij. Prandaj, të gjitha konceptet e së bashku me këto edhe të gjitha propozicionet themelore, në çfardo mënyre që të jenë të mundshme a priori, prapëseprapë zbatohen në perceptimet empirike, domethënë në të dhënat për një përvojë të mundshme. Pa këtë konceptet nuk kanë asnjë të vlejtur objektiv (*haben sie gar keine objektive Gültigkeit*), por janë një lojë e thjeshtë qoftë e imagjinatës, qoftë e arsyes, *respective* një lojë e thjeshtë me përfytyrimet e tyre. Si shembuj le të merren vetëm konceptet e matematikës duke i kundruar së pari në perceptimet e tyre të kulluara: hapësira i ka tri dimensione, ndërmjet dy pikave mund të jetë vetëm një vijë e drejtë etj. Megjithëse të gjitha këto propozione themelore dhe këto përfytyrime të objekteve, me të cilat merret kjo shkencë zënë fill në shpirtin e njeriut krejtësisht në mënyrë *a priori*, prapëseprapë ata nuk do të kishin pasur asnjë domethënie nëse ne nuk do t'ia dilnim që në çdo kohë të vëmë në pah domethënien e tyre në dukuritë (në objektet empirikë). Nga këtu del kërkesa që një koncept abastrakt *të bëhet ndijor* (sinnlich zu machen), përkatësisht objekti që korrespondon me të të tregohet në të perceptuar, sepse pa këtë koncepti do të mbetej (si thuhet) pa *kuptim*, domethënë pa domethënie (*ohne Sinn, d.i ohne Bedeutung*). Matematika e plotëson këtë kërkesë me anë të konstruksionit të trajtës (ani pse e prodhuar a priori). Koncepti i madhësisë kërkon, po në këtë shkencë, mbështetjen dhe kuptimin e tij në numrin, numri në gishta, në goglat e numratores ose ne vizat e pikat që vehen para nesh. Koncepti, së bashku me propozicionet themelore sintetike apo formulat, mbetet a priori i prodhuar nga konceptet e këtilla; mirëpo, përdorimi dhe zbatimi i tyre nuk mund të kërkohet askund tjetër veçse në përvojën, mundësinë e së cilës (sipas formës) këta e përmbajnë a priori.

Se i këtillë është rasti edhe me të gjitha kategoritë dhe me propozicionet themelore, të cilat janë të thurura nga këto, është, gjithashtu, e qartë: ngase ne, për më tepër, asnjërën nga ato nuk mund ta përkufizojmë *realisht* domethënë ne nuk mund ta shpjegojmë mundësinë e objektit të saj[1] e që menjëherë të mos lëshohemi te kushtet e shqisësisë, domethënë deri te forma e dukurive, në të cilat, si pasojë, duhet të kufizohet si në objekte të tyre të vetme. Sepse, nëse hiqet ky kusht, atëherë hiqet edhe çdo domethënie, përkatësisht zbatimi në objektin dhe me asnjë shembull nuk mund të kuptohet se çfarë gjësendi në të vërtetë merret me mend me koncepte të tilla.[2]

[1] Ne botimin e parë thuhet (" .... Mundësinë e objekteve të saj nuk mund ta bëjmë të kuptueshme")

[2] Në botimin e parë, në këtë pasus, gjendet edhe ky tekst, i cili nuk figuron në botimin e dytë: "Me rastin e paraqitjes së tabelës së kategorive ne kemi hequr dorë nga përkufizimi i çdo-njerës nga këto, sepse qëllimi ynë, i cili është i drejtuar vetëm e vetëm kah përdorimi sintetik i tyre, nuk e kërkon doemos këtë, kurse me punë të panevojshme nuk duhet ekspozuar kurrfare përgjegjësie, nga e cila njeriu mund të kursehet. Nuk ishte ky një arsyetim, por një rregull mjaft i rëndësishëm i urtësisë: nuk duhet marrë menjëherë guximin për të përkufizuar dhe të mos tentohet

Askush nuk mund ta përkufizojë konceptin *e madhësisë* në përgjithësi, përveçse përafërsisht kështu: madhësia është ai përcaktim i një gjësendi, me anë të të cilit mund të merret me mend sa herë njëshi është vënë në atë gjësend. Mirëpo, kjo "sa herë" (*wievielmal)* mbështetet në përsëritjen suksesive e, pra, në kohë dhe në sintezën (e asaj që është e njëllojshme) në të. Realiteti, megjithë negacionin, mund të përkufizohet vetëm atëherë nëse merret me mend ndonjë kohë (si mbledhje e tërë asaj që është qenie), e cila është ose e përmbushur me ndonjë gjë ose e zbrazët. Nëse e la anash permanencën (e cila do të thotë ekzistencën për të gjitha kohët), atëherë për konceptin e substancës më mbetet vetëm dhe i vetmi përfytyrim i subjektit, të cilin dua ta sendërtoj duke përfytyruar diçka që mund të ekzistojë vetëm si një subjekt (e që nuk është predikat i askujt). Por, jo vetëm që unë nuk di për kurrfarë kushtesh, në të cilat kjo përparësi logjike do të jetë cilësi e cilitdo gjësend: por nga kjo, gjithashtu, as nuk mund të bëhet ndonjë gjë e as nuk mund të nxirret as përfundimi më i vogël, sepse me këtë assesi nuk përcaktohet ndonjë objekt i zbatimit të këtij koncepti dhe, pra, kurrsesi nuk dihet nëse fare do të thotë ndonjë gjë. Në kategorinë e kulluar të shkakut unë nuk do të kisha gjetur asgjë tjetër nga ky koncept (nëse e abstraktojmë kohën, në të cilën diçka vjen pas një diçkahi tjetër sipas një rregulli) përveç faktit se ai është diçka i tillë, në mbështetje të së cilit mund të nxirret një përfundim për ekzistencën e diçkahit tjetër, kurse në mbështetje të kësaj jo vetëm që nuk do të mund të dalloheshin nga njëri-tjetri shkaku e rrjedhimi, por, ngase mundësia e këtij të përfunduari menjëherë do ta shtronte çështjen e kushteve, për të cilat unë nuk di asgjë, ky koncept nuk do të kishte pasur kurrfarë përcaktime, në mbështetje të të cilave do të mund të përcaktohej se në ç'mënyrë ky i përgjigjet ndonjë objekti. Propozicioni themelor i përmendur: çdo gjë që është e rastit e ka ndonjë shkak të saj paraqitet në mënyrë bukur solemne thua se në vetveten e tij ka një dinjitet vetjak. Por nëse unë e shtroj pyetjen: ç'kuptoni ju me atë që është e rastit? Kurse ju përgjigjeni: atë, joqenia e të cilit është e mundshme, atëherë do të kishte qenë rendi që të

dhe koncepti të mos paraqitet në kompletësinë dhe saktësinë e përcaktimeve të tij nëse është e mundshme që të dilet në krye vetëm me cilëndo këtë apo atë tipar të tij, duke mos pasur me këtë rast nevojë për numrimin e plotë të të gjitha tipareve të cilat përbëjnë tërë konceptin. Tash shihet: se arsyeja e kësaj maturie është shumë më e thellë, në të vërtetë se ne, edhe sikur te kishim dashur*, nuk do të kishim mund t'i përkufizojmë kategoritë, përveç nëse eliminohen të gjitha kushtet e shqisisë, të cilat këto i karakterizojnë si koncepte të ndonjë përdorimi të mundshëm empirik dhe kështu ato të merren si koncepte te gjësendeve në përgjithësi (d.m.th. për përdorim transcendental), me këtë rast nuk do të mbetej tjetër veçse të konsiderohen si funksione logjike në procesin e të gjykuarit si kushte të mundësisë së vetë gjësendeve, duke mos mund aspak të tregohet se ku ato, në të vërtetë, e kanë zbatimin dhe objektin e tyre e, pra, si ato, pa shqisësi, mund të kenë çfarëdo domethënie dhe të vlejtur objektiv në arsyen e kulluar".

*Me përkufizim real kuptoj atë i cili nën emrin e një gjësendi nuk shënon vetëm fjalë të tjera më të kuptueshme, por atë që në vete ngërthen ndonjë tipar tjetër aq të qartë, sipas të cilit objekti (*definitum)* mund të njihet me siguri në çdo kohë dhe kështu konceptin e shpjeguar e bën të përdorshëm për zbatim. Pra, përkufizim real do të kishte qenë ai që nuk e bën të qartë vetëm një koncept, por njëkohësisht edhe *realitetin objektiv* të tij. Të këtilla janë përkufizimet matematike, të cilat objektin e paraqesin në të perceptuar në përputhje me konceptin.

dijë se në ç'mënyrë ju dëshironi ta njihni këtë mundësi të joqenies, nëse në një varg dukurish nuk e përfytyroni ndonjë suksesion, kurse në këtë suksesion përsëri ndonjë ekzistencë, e cila vjen pas joqenies (ose anasjelltas) dhe, pra, ndonjë ndërrim. Se joqenia e ndonjë gjësendi nuk është në kundërthënie me vetveten, ky është një apelim i gjymtë në një kusht logjik, i cili me të vërtetë është i domosdoshëm për një koncept, por as përafërsisht nuk është i mjaftueshëm për mundësinë reale. Gjithashtu, unë në mendime muaj ta heqi (*aufheben*) çdo substancë ekzistuese e me këtë rast të mos kem kundërthënie me vetveten, por nga kjo nuk mund të përfundoj mbi rastësinë objektive të saj në ekzistencën e saj (*auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein*), përkatësisht mundësinë e joqenies së substancës më vete (*die Möglichkeit seines Nichtseins an sich selbst*). Sa i përket konceptit të bashkësisë lehtë mund të shihet: meqënëse kategoritë e kulluara edhe të substancës edhe të kauzalitetit nuk lejojnë kurrfarë shpjegimi, i cili përcakton objektin, del se për një shpjegim të tillë është i paaftë, gjithashtu, edhe kauzaliteti i ndërsjellë në raportin e substancave të njërës ndaj tjetrës (*commercium*). Mundësinë, ekzistencën dhe domosdonë ende askush nuk ka mund t'i shpjegojë ndryshe veçse me anë të një toutalogjie evidente, nëse ndokush ka tentuar që përkufizimet e tyre t'i nxjerrë vetëm nga arsyeja e kulluar. Sepse, vetëm ata që janë të papërvojë, mund t'i mashtrojë dhe t'i kënaqë iluzioni sikur është e mundshme që mundësia logjike *e konceptit* (kur ky nuk është në kundërthënie me vetveten) të merret si mundësi transcendentale e gjësendit (kur koncepti korrespondon me ndonjë objekt).[1]

[1] Nëse hiqet çdo të perceptuar ndijor, atëherë asnjëri nga këto koncepte nuk mund të arsyetohet në asnjë mënyrë dhe kështu të provojë *mundësinë reale* të tyre, sepse atëherë mbetet vetëm mundësia *logjike*, përkatësisht mbetet se koncepti (mendimi) është i mundshëm, sepse fjala nuk është për të, por për këtë: a ka ai të bëjë me ndonjë objekt dhe, pra, a ka ndonjë domethënie.*

* Në botimin e parë, në vend të kësaj vërejtjeje, në vetë tekstin gjendet kjo pjesë: "Është diçka e çuditshme dhe e pakuptim në faktin se mund të ekzistojë një koncept, i cili duhet të ketë një domethënie, por i cili nuk mund të përkufizohet. Mirëpo, këtu kategoritë kanë një fat të çuditshëm: ngase ato vetëm përmes kushtit të përgjithshëm ndijor mund të kenë një domethënie të caktuar dhe zbatimin në ndonjë objekt; por ky kusht nuk gjendet në kategorinë e kulluar, sepse ajo mund të përmbajë vetëm funksionin logjik të subordinimit të llojllojshmërisë nën një koncept. Mirëpo, nga ky funksion, domethënë vetëm nga forma e konceptit nuk mund të njihet asgjë dhe të rinjihet se cili objekt bën pjesë nën të, sepse është abstraktuar pikërisht nga ai kusht ndijor, nën të cilin përgjithësisht objektet mund të bëjnë pjesë në të. Për këtë arsye, kategoritë kanë nevojë, përveç konceptit të arsyes të kulluar, edhe për përcaktimet e zbatimit të tyre në shqisësinë në përgjithësi (skemat), pa të cilat ato nuk janë koncepte, në mbështetje të të cilave ndonjë objekt do të ishte bërë i njohur dhe do të ishte dalluar nga të tjerët, por paraqesin vetëm mënyra, në të cilat ndonjë objekt merret me mend për perceptimet e mundshme, dhe në këtë mënyrë (së bashku me kushtet e tjera të nevojshme) i jepet ndonjë domethënie sipas ndonjë funksioni të arsyes, përkatësisht ashtu si përkufizohet ai; pra, ato vetë nuk mund të përkufizohen. Funksionet logjike të gjykimeve në përgjithësi: uniteti dhe shumësia, pohimi dhe mohimi, subjekti dhe predikati nuk mund të përkufizohen e më këtë rast të mos shkaktohet një sjellje në rreth, sepse edhe vetë përkufizimi do të duhej të ishte një gjykim dhe, prandaj, do të duhej që këtë funksion ta përmbajë në vete që më parë. Por, kategoritë e kulluara nuk janë asgjë tjetër pos përfytyrime të gjësendeve në përgjithësi, nëse llojllojshmëria e të perceptuarit të tyre duhet të merret me mend me ndihmën e njërës apo të tjetrës nga këto funksione logjike: madhësia është përcaktim që mund të merret me mend vetëm me anë të një gjykimi që ka sasia (*judicium sommune*); realiteti është përcaktim, i cili

Nga këtu del në mënyrë të pakontestueshme: se konceptet e kulluara të arsyes nuk mund të përdoren asnjëherë në zbatimin *transcendental*, por vetëm në atë *empirik*, dhe se propozicionet themelore të arsyes se kulluar mund të zbatohen në objektet e shqisave vetëm në raport ndaj kushteve të përgjithshme të ndonjë përvoje të mundshme, por kurrsesi në gjësendet në përgjithësi (pa marrë parasysh mënyrën si ato i perceptojmë).

Prandaj, rezultati i rëndësishëm i analizës transcendentale është ky: se arsyeja nuk mund të bëjë asnjëherë më shumë *a priori* se ta anticipojë formën e ndonjë përvoje të mundshme në përgjithësi dhe meqenëse ajo që nuk është dukuri nuk mund të jetë objekt i përvojës, atëherë ajo kurrë nuk mund t'i kapërcejë kufijtë e shqisësisë, e cila është e vetmja ku mund të na jenë të dhënë objektet. Propozicionet themelorë të arsyes janë vetëm parimet e ekspozicionit të dukurive dhe, prandaj emri kryelartë i një ontologjie, e cila angazhohet që në një doktirinë sistematike t'i paraqet njohjet sintetike *a priori* (për shembull parimin e kauzalitetit) për gjësendet në përgjithësi, duhet patjetër t'ia lëshojë vendin një emrit më modest të një analitike të thjeshtë të arsyes së kulluar.

Mendimi është një operacion, i cili perceptimin e dhënë e vendos në raport ndaj ndonjë objekti. Nëse forma e këtij perceptimi nuk është e dhënë në asnjë mënyrë, atëherë objekti është thjesht transcendental dhe koncepti i arsyes nuk mund të përdoret ndryshe veçse në kuptim transcendental, përkatësisht si unitet i mendimit të ndonjë llojllojshmërie në përgjithësi.[1]

Në mbështetje të një kategorie të kulluar, në të cilën abstraktohet nga çdo kusht i perceptimit ndijor si i vetmi perceptim që është i mundshëm për ne, nuk përcaktohet kurrfarë objekti, por vetëm shprehet mendimi për ndonjë objekt në përgjithësi ndaj moduseve të ndryshme. Por me qëllim zbatimi të ndonjë koncepti është e nevojshme edhe fuqia e të gjykuarit, sipas së cilës një objekt subsumohet nën këtë koncept, domethënë është i nevojshëm së paku kushti formal, nën të cilin diçka mund të jetë i dhënë në të perceptuar. Nëse nuk ekziston ky kusht i fuqisë së të gjykuarit (skemat), atëherë nuk vjen parasysh kurrfarë subsumicioni, sepse nuk është dhënë asgjë që do të mund të subsumohej nën konceptin. Pra, përdorimi i kulluar transcendental i kategorisë, në të vërtetë, nuk është kurrfarë përdorimi, në të cilin njihet ndonjë gjë, përkatësisht nuk ka kurrfarë objekti të caktuar ose ndonjë objekt, i cili, së paku nga forma, do të mund të përcaktohej. Pra, përdorimi nga këtu del se kategoria e kulluar nuk është e mjaftueshme për kurrfarë propozicione themelore sintetike a priori, dhe se propozicionet themelore të arsyes së kulluar mund të përdoren vetëm në

mund të merret me mend vetëm me anë të një gjykimi pozitiv; substanca është ajo që në raport ndaj të perceptuarit patjetër duhet të jetë subjekti i fundit i të gjitha përcaktimeve të tjera. Mirëpo, me këtë rast mbetet krejtësisht e pacaktuar se në cilat gjësende duhet të zbatohet ky funksion më parë se ndonjë funksion tjetër. Prandaj, kategoritë, pa kushtet e perceptimit ndijor, për të cilat ato ngërthejnë sintezën, nuk kanë asnjë zbatim në ndonjë objekt të caktuar dhe, pra, nuk mund ta përkufizojnë asnjë objekt, dhe, si rrjedhojë, në vetveten e tyre nuk kanë asnjë të vlejtur të koncepteve objektive".

[1] Në kopjen e tij të dorës Kanti ka shënuar: "Llojllojshmëria e ndonjë perceptimi të mundshëm në përgjithësi (*Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung überhaupt-Nachträge CXXIV*).

mënyrë empirike e kurrnjëherë në mënyrë transcendentale, kurse jashtë fushës së përvojës së mundshme propozicionet themelore a priori nuk ekzistojnë fare.

Nga këtu, ndoshta do të kishte qenë profitibile të shprehemi kështu: kategoritë e kulluara pa kushte formale të shqisësisë kanë domethënie vetëm transcendentale, por kurrsesi nuk mund të përdoren në mënyrë transcendentale, sepse përdorimi transcendental është më vete i pamundshëm, ngase atyre u mungojnë të gjitha kushtet e çfarëdo përdorimi (në gjykime), përkatësisht u mungojnë kushtet formale të subsumocionit të cilitdo objekt të dhënë në këto koncepte. Pra, meqenëse ato (vetëm si kategori të kulluara) në mënyrë empirike nuk duhet, kurse në mënyrë transcendentale nuk mund të përdoren del se ato nuk mund të përdoren assesi nëse ndahen nga shqisat, përkatësisht kategoritë nuk mund të zbatohen në asnjë objekt të dhënë; përkundrazi, ato janë vetëm forma e kulluar e përdorimit të arsyes, duke i pasur parasysh objektet në përgjithësi dhe mendimin, por vetëm e vetëm me anë të tyre asnjë objekt nuk mund të merret me mend e as të përcaktohet.[1]

---

[1] Në vend të katër pasuesve të ardhshëm në botimin e parë gjendet ky tekst:

"Dukuritë, nëse merren me mend si objekt ndaj unitetit të kategorive, quhen fenomene. Por, nëse supozojmë gjësende që janë vetëm objekte të arsyes, por që, megjithëkëtë, si të tillë, mund të jenë të dhënë në ndonjë perceptim ani pse jo ndijor (pra, *coram intuitu intellectuali)*, atëherë gjësendet e këtilla do të quheshin noumena (*intelligibilia*).

"Mirëpo, do të mund të merrej me mend se koncepti i dukurive, të cilin estetika transcendentale e ka kufizuar, se ende nga vetvetja e tij garanton realitetin objektiv të noumenit dhe e arsyeton ndarjen e objekteve në *fenomene dhe noumene*, e nga këtu, edhe ndarjen e botës në botën ndijore dhe në atë të arsyes *(mundus sensibilis et intelligibilis)*, me ç'rast këto dallime këtu nuk kanë të bëjnë vetëm me formën logjike të njohjes së qartë apo të paqartë të po atij gjësendi, por me dallimin sipas mënyrës si këto gjësende mund t'i jenë të dhëna njohjes sonë, dhe sipas së cilave ato me vete dallojnë ndërmjet tyre si gjini, sepse nëse shqisat tona paraqesin ndonjë gjësend vetëm *ashtu si ai shfaqet*, atëherë, njëkohësisht, ky gjësend duhet patjetër të jetë edhe më vete ndonjë gjësend dhe ndonjë objekt i ndonjë perceptimi jondijor, domethënë i arsyes, përkatësisht patjetër duhet të jetë e mundshme edhe ndonjë njohje, në të cilën nuk gjendet kurrfarë shqisësie dhe e cila është e vetmja që ka realitet objektiv në kuptimin e vërtetë; në këtë mënyrë objektet na paraqiten *të tilla çfarë janë*, përkundrazi, në përdorimin empirik të arsyes sonë gjësendet njihen *vetëm ashtu si shfaqen ato* (wie sie erscheinen). Prandaj, përveç përdorimit empirik të kategorive (i cili është i kufizuar në kushtet ndijore) do të ekzistonte edhe një përdorim i kulluar, i cili do të vlente objektivisht dhe, prandaj, nuk do të kishim mund ta pohojmë atë që kemi thënë deri më tash, përkatësisht se njohjet tona të arsyes të kulluara nuk janë asgjë më shumë se parime të ekspozicionit të dukurisë, të cilat, gjithashtu, a priori nuk do të kishin të bënin me asgjë tjetër veçse me mundësinë formale të përvojës; sepse këtu para nesh do të qëndronte e hapur një fushë krejtësisht tjetër, si të thuash, një botë e marrë me mend në shpirtin tonë (ndoshta edhe e perceptuar), e cila do të mund ta interesonte jo më pak, por bile në mënyrë shumë më fisnike arsyen tonë (*die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen können)*.

"Në të vërtetë, arsyeja i zbaton të gjitha përfytyrimet tona, në ndonjë objekt, dhe meqenëse dukuritë nuk janë tjetër veçse përfytyrime, atëherë arsyeja i zbaton në një diçka (*auf ein Etwas)* si në objektin e të perceptuarit ndijor; por kjo diçka* është vetëm një objekt transcendental. Objekti i këtillë do të thotë diçka = x , për të cilin ne nuk dimë asgjë dhe (sipas strukturës së tanishme të arsyes sonë) as që mund të dimë; mirëpo ky x mund të shërbejë vetëm si *correlatum* i unitetit të apercepcionit për unitetin e llojllojshmërisë në të perceptuarit ndijor, me anë të të cilit arsyeja jonë këtë llojllojshmëri e bashkon në koncept të ndonjë objekti. Ky objekt transcendental nuk mund të ndahet kurrsesi nga të dhënat ndijore, sepse atëherë nuk do të mbetej asgjë, në mbështetje

Mirëpo, këtu, në themel, kemi të bëjmë me një mashtrim, nga i cili nuk mund të ikim dot. Sipas zanafillës së tyre, kategoritë nuk mbështeten në shqisësitë si *forma perceptive* të hapësirës dhe të kohës; nga këtu, duket sikur ato në zbatimin e tyre i kapërcejnë larg të gjitha objektet e shqisave. Por, nga ana e

---

të së cilës ky do të mund të merrej me mend. Pra ai kurrsesi nuk është ndonjë objekt i njohës më vete, por vetëm përfytyrim i dukurive në konceptin e ndonjë objekti në përgjithësi, i cili mund të përcaktohet në mbështetje të llojllojshmërisë së tyre.

Dhe pikërisht për këtë arsye edhe kategoritë nuk paraqesin kurrsesi ndonjë objekt të posaçëm, i cili do të kishte qenë i dhënë vetëm arsyes, por ato mund të shërbejnë vetëm për ta përcaktuar objektin transcendental (koncepti i ndonjë gjëje në përgjithësi) në mbështetje të asaj që bëhet e dhënë në shqisësinë, kështu që, në këtë mënyrë, dukuritë të njihen në mënyrë empirike nën konceptet e objekteve.

Sa i përket shkakut, për arsye të të cilit, njeriu, ende i pakënaqur me substratin e shqisësisë, e ka pranuar përveç fenomenit dhe noumenit, të cilët vetëm arsyeja e kulluar mund t'i marrë me mend, ai qëndron kryesisht në këtë. Shqisësinë dhe fushën e saj, përkatësisht fushën e dukurive, vetë arsyeja e kufizon në kuptimin se ajo nuk ka të bëjë me vetë gjësendet më vete, por vetëm me formën, në të cilën këto gjësende na shfaqen sipas cilësisë sonë subjektive. Ky ishte rezultati i tërë estetikës transcendentale, dhe nga koncepti i një dukurie pason në mënyrë krejtësisht të natyrshme: se asaj duhet patjetër t'i përgjigjet diçka që më vete nuk është dukuri, sepse dukuria nuk mund të jetë asgjë më vete dhe jashtë mënyrës në të cilën ne përfytyrojmë, dhe, pra, nëse duam t'i ikim një sjelljeje të përhershme në rreth, atëherë vetë fjala dukuri bën me dije për një marrëdhënie ndaj diçkahit, përfytyrimi imediat i të cilit vërtet është ndijor, por që më vete dhe pa këtë cilësi të shqisësisë sonë (mbi të cilën mbështetet forma e të perceptuarit tonë) duhet patjetër të jetë ndonjë gjë, përkatësisht të jetë ndonjë objekt i cili është i pavarur nga shqisësia.

Nga këtu tash del koncepti i noumenit, i cili nuk është pozitiv dhe nuk paraqet ndonjë njohje të caktuar të ndonjë objekti, por do të thotë vetëm mendimin për diçka në përgjithësi, tek e cila unë absraktoj nga çdo formë e të perceptuarit ndijor. Për ta pasur noumeni ndonjë domethënie të ndonjë objekti të vërtetë të cilin duhet dalluar nga të gjitha fenomenet, nuk mjafton që ta *liroj* mendimin tim nga të gjitha kushtet e të perceptuarit ndijor; përveç kësaj, unë duhet patjetër të kemë edhe arsye të supozoj edhe ndonjë lloj tjetër të të perceptuarit, të ndryshëm nga ky të perceptuar dhe në të cilin do të kishin mund të jetë i dhënë një objekt i këtillë, sepse, ndryshe, mendimi im do të jetë, megjithëkëtë, i zbrazët ani pse pa kundërthënie. Ç'është e vërteta, ne më sipër nuk ia kemi dalë të provojmë se të vrejturit ndijor është i vetmi të vërejtur i mundshëm në përgjithësi, por se ky vetëm për ne është i vetmi i mundshëm. Por ne nuk ia kemi dalë të provojmë as atë se është i mundshëm edhe ndonjë lloj tjetër i të perceptuarit, dhe megjithëse mendimi i ynë mund të abstraktojë nga çdo shqisësi, prapëseprapë mbetet pyetja: a thua ai, me këtë rast, nuk është ndonjë formë e thjeshtë e ndonjë koncepti dhe a thua me këtë ndarje mbetet fare ndonjë objekt.

Objekti, të cilin unë e vë në raport me dukurinë është objekti transcendental, kjo do të thotë mendimi krejtësisht i papërcaktuar për diçka në përgjithësi. Ky objekt nuk mund të quhet *noumenon*, sepse unë për te nuk di se ç'është më vete dhe nuk kam fare ndonjë koncept për të përveçse vetëm si për një objekt të ndonjë të perceptuari në përgjithësi, i cili është i njëjtë për të gjitha dukuritë; unë këtë nuk mund ta marr më mend në mbështetje të asnjë kategorie, sepse kategoritë vlejnë për të perceptuarit empirik në mënyrë që të subsumohet nën konceptin e ndonjë objekti në përgjithësi. Ç'është e vërteta, ndonjë përdorim i kulluar i kategorive është i mundshëm, domethënë është pa kundërthënie, por nuk ka asnjë vlerë objektive, sepse nuk ka të bëjë me asnjë perceptim, i cili me këtë do të duhej ta fitojë unitetin e objektit.

Sepse, megjithëkëtë, kategoria është funksion i thjeshtë mendimi, me anë të së cilës nuk më është i dhënë asnjë objekt, por me anë të saj vetëm merret me mend ajo që në përgjithësi mund të jetë e dhënë në të perceptuar".

* Në kopjen e tij të dorës (Nachträge CXXXIII) Kanti shënoi këto fjalë "Etwas als Gegenstand einer Anschauung überhaupt ist".

tyre, ato, përsëri, nuk janë tjetër veçse *forma mendimore*, të cilat në vete përmbajnë vetëm fuqinë logjike që a priori të njësohen në një vetëdije për llojllojshmërinë, e cila është e dhënë në të perceptuarit; për këtë arsye, nëse janë të zhveshura nga të perceptuarit, i cili për ne është i vetmi i mundshëm, mund të kenë më pak domethënie se ato forma ndijore të kulluara, me anë të së cilave pak së paku një objekt bëhet i dhënë, kurse një formë e njësimit të llojllojshmërisë, e cila është karakteristike për arsyen tonë, nuk ka asnjë domethënie nëse në ndihmë nuk vjen ai të perceptuar, në të cilin kjo llojllojshmëri mund te jetë e dhënë. Megjithë tërë këtë, nëse disa objekte si dukuri i quajmë qenie ndijore (*phaenomena),* duke e bërë dallimin në pikëpamjë të mënyrës si ato perceptohen nga vetitë e tyre më vete, atëherë në konceptin tonë tashmë gjendet kjo: se ne vejmë, si të thuash, përkundër objekteve ndijore, ose vetë këto objekte në cilësinë e tyre më vete, megjithëse, si të tillë, nuk i perceptojmë, ose gjësendet e tjera të mundshme, të cilat absolutisht nuk janë objekte të shqisave tona, por me anë të arsyes vetëm merren me mend dhe këto i quajmë qenie të arsyes (*noumena).* Tash shtrohet pyejta: a thua konceptet tona të kulluar të arsyes nuk kanë domethënie në pikëpamjë të këtyre qenieve të arsyes dhe a thua këto nuk do të kishin mund të paraqesin ndonjë lloj të njohjes së tyre?

Por këtu, që në fillim, paraqitet një dykuptimësi, e cila mund të shkaktojë një huti të madhe: meqenëse arsyeja, një objekt në një kuptim e quan fenomen, kurse menjëherë pas kësaj krijon përfytyrim për ndonjë gjësend më vete dhe pastaj bëhet sikur edhe mbi objektin e këtillë mund të formojë *koncepte* dhe se, pra, edhe ky objekt, meqenëse arsyeja krijon vetëm kategori, duhet patjetër të mund të merrej me mend së paku në mbështetje të këtyre koncepteve të arsyes të kulluar, por në këtë mënyrë mashtrohet, dhe konceptin krejtësisht të papërcaktuar lidhur me ndonjë qenie të arsyes si diçka që në përgjithësi nuk është ndijore e konsideron si një koncept të caktuar të ndonjë qenie, të cilën, me anë të arsyes, do të kishim mund ta njohim në ndonjë mënyrë.

Nëse me fjalën noumen kuptojmë ndonjë gjësend që *nuk është objekt i perceptimit tonë ndijor* dhe pasi që të abstraktojmë nga mënyra jonë e të perceptuarit të tij, atëherë ai është noumen në kuptimin *negativ*. Ndërkaq, nëse me këtë kuptojmë ndonjë *objekt* të ndonjë *perceptim jondijor*, atëherë ne supozojmë ndonjë mënyrë të posaçme të të percepturit, supozojmë të perceptuarit intelektual, i cili nuk është yni dhe, për më tepër, mundësinë e tij as që mund ta konstatojmë; ky do të ishte noumeni në *kuptimin pozitiv.*

Doktrina mbi shqisësinë është njëkohësisht doktrina mbi noumenet në kuptimin negativ, përkatësisht mbi gjësendet, të cilat arsyeja duhet patjetër t'i merr me mend pa këtë raport ndaj natyrës së të perceptuarit tonë, pra, jo vetëm si dukuri, por si gjësende më vete; ajo njëkohësisht e heton se mbi këto gjësende, në izolimin e tyre, nuk mund t'i zbatojë kategoritë e saj, duke i gjurmuar në këtë mënyrë, sepse kategoritë kanë domethënie vetëm në raport me unitetin e perceptimit në hapësirë dhe në kohë, kurse ato pikërisht këtë unitet mund ta caktojnë *a priori* me anë të koncepteve të përgjithshme të arsyes vetëm për arsye të idealitetit të thjeshtë të hapësirës dhe të kohës. Aty ku nuk mund të gjendet ky

unitet kohor, domethënë tenoumeni, aty pranë çdo përdorim, bile edhe çdo domethënie e kategorive, sepse nuk mund të shihet as mundësia e gjësendeve, të cilat duhet t'i përgjigjen kategorive; për këtë arsye unë mund të apeloj vetëm në atë që në vërejtjen e përgjithshme, së bashku me pjesën e kaluar, kryesore, e kam thënë që në fillim. Mirëpo, mundësia e një gjësendi kurrë nuk mund të provohet vetëm në mbështetje të pakundërthënshmërisë së ndonjë koncepti të këtij gjësendi, por vetëm nëse ky koncept furnizohet me një perceptim i cili i përgjigjet atij. Pra, nëse do të dëshironim që kategoritë t'i zbatojmë në objekte, të cilat nuk kundrohen si dukuri, atëherë si mbështetje do të duhej ta marrim ndonjë të perceptuar tjetër e jo atë ndijor dhe atëherë objekti do të kishte qenë noumen në *kuptimin pozitiv*. Pasi që tash një të perceptuar i tillë, të perceptuarit intelektual gjendet krejtësisht jashtë fuqisë sonë të të njohurit, del se edhe përdorimi i kategorive kurrsesi nuk mund të dalë jashtë kufijve të objekteve të përvojës; edhe qenieve ndijore vërtet iu përgjigjen qeniet intelektuale dhe ndoshta ekzistojnë qenie intelektuale, me të cilat fuqia jonë e të perceptuarit absolutisht nuk ka asnjë lidhje, por konceptet tona të arsyes si forma të thjeshta mendimore për të perceptuarit tonë ndijor aspak nuk arrijnë deri tek ato; prandaj, atë që e quajmë noumen patjetër duhet të kuptohet si noumen në *kuptimin negativ*.

Nëse nga ndonjë njohje empirike e lëmë anash tërë mendimin (me anë të kategorive) atëherë nuk mbetet absolutisht kurrfarë njohjeje e cilitdo objekt, sepse me anë të të perceptuarit të thjeshtë asgjë nuk merret me mend, kurse sa i përket faktit se ky afeksion i shqisësisë është në mua, ky nuk përbën kurrfarë raporti përfytyrimesh të tilla ndaj ndonjë objekti. Nëse heq dorë nga çdo perceptim atëherë, megjithëkëtë, prapëseprapë mbetet ende forma e të menduarit, përkatësisht mënyra, në të cilën për llojllojshmërinë e një të perceptuari të mundshëm përcaktohet objekti. Nga këtu kategoritë aq më larg shtrihen në të perceptuarit ndijor, sepse ato objektin e marrin me mend në përgjithësi, duke mos shikur mënyrën (shqisësinë), në të cilën objektet mund të jenë dhënë. Por me këtë ato nuk përcaktojnë ndonjë fushë më të gjerë objektesh, sepse nuk mund të supozohet se objektet e tilla mund të jenë të dhëna e me këtë, të mos supozohet si i mundshëm ndonjë lloj tjetër i të perceptuarit që dallon nga ai ndijor; mirëpo, ne assesi nuk jemi të autorizuar për këtë.

Unë problematik e quaj atë koncept, i cili nuk përmban kurrfarë kundërthënie dhe i cili si kufizim i koncepteve të dhëna është në lidhje me njohjet e tjera, por realiteti objektiv i të cilit nuk mund të njihet në asnjë mënyrë. Koncepti i ndonjë noumeni, domethënë i ndonjë gjësendi, i cili assesi nuk duhet të merret me mend si objekt i shqisave, por si gjësend më vete (vetëm me ndihmën e ndonjë arsyeje të kulluar), i cili kurrsesi nuk është i kundërthënshëm, sepse, megjithëkëtë, për shqisësinë nuk mund të thuhet se ajo është i vetmi lloj i të perceptuarit. Përveç kësaj, ky koncept është i domosdoshëm që të perceptuarit ndijor të mos zgjërohet në gjësendet më vete e, pra, që të kufizohet të vlejturit objektiv të njohjes ndijore, sepse e tërë ajo deri tek e cila nuk arrin të perceptuarit ndijor quhet noumen pikërisht për arsye që të vehet në pah se njohjet ndijore

nuk mund ta zgjerojnë fushën e tyre mbi tërë atë që arsyeja e merr me mend). Por, e fundja, mundësia e noumeneve të këtilla nuk mund të konstatohet dhe, prandaj, vëllimi që gjendet jashtë fushës së dukurive (për ne) është i zbrazët, kjo do të thotë se ne kemi arsye, e cila në mënyrë problematike shtrihet andej fushës së dukurive, por nuk kemi kurrfarë perceptimi e as me kurrfarë koncepti për ndonjë të perceptuar të mundshëm, në të cilin do të mund të na ishin të dhënë objektet jashtë fushës së shqisisë kështu që arsyeja do të mund të përdorej në mënyrë asertorike jashtë shqisësisë. Pra, koncepti i noumenit është vetëm një koncept i thjeshtë kufitar (*Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff*) që shërben për t'ia kufizuar kërkesat e tepruara shqisësisë dhe, prandaj, ka një përdorim vetëm negativ. Megjithëkëtë, ky koncept nuk është i trilluar në mënyrë arbitrare, por është në lidhje me kufizimin e shqisësisë por, prapëseprapë, nuk është në gjendje të ndejtojë në mënyrë pozitive ndonjë gjë jashtë vëllimit të shqisësisë.

Nga këtu ndarja e objekteve në fenomene dhe në noumene dhe ndarja e botës në botë të shqisave dhe në botë të arsyes kurrsesi nuk mund të lejohet në domethënien pozitive ani pse konceptet mund të ndahen, gjithashtu në koncepte ndijore dhe intelektuale; për konceptet intelektuale nuk mund të caktohet kurrfarë objekti dhe, prandaj, nuk ështe e mundshme të merren si koncepte që vlejnë në mënyrë objektive. Nëse abstraktojmë nga shqisat, atëherë si duam ta shpjegojmë faktin se kategoritë tona (të cilat do të kishin qenë të vetmet koncepte, të cilat kanë mbetur për noumenin) ende gjithnjë kanë ndonjë domethënie, pasi që për arsye të raportit të tyre ndaj objektit duhet patjetër të jetë i dhënë, përveç unitetit të mendjes, edhe diçka më shumë, përkatësisht ndonjë të perceptuar i mundshëm, në të cilin ato mund të zbatohen? Koncepti i një noumeni të marrë vetëm në kuptimin problematik, pa marrë parasysh këtë, mbetet, jo vetëm i mundshëm, por, si një koncept që ia vë kufijtë shqisësisë, edhe i domosdoshëm. Mirëpo, atëherë ai, për arsyen tonë, nuk është ndonjë objekt i posaçëm inteligjibil, por arsyeja, të cilës ky do t'i kishte takuar, përkatësisht arsyeja, e cila do ta njihte këtë objekt, jo në mënyrë diskurzive me anë të kategorive, por në mënyrë intuitive në ndonjë perceptim jondijor, edhe vetë është një problem (*ist selbst ein Problem*) dhe ne për të dhe për mundësinë e tij nuk mund t'ia krijojmë vetë as përfytyrimin më të vogël. Në anën tjetër, në këtë mënyrë arsyeja jonë fiton njëfarë zgjerimi negativ, përkatësisht atë më nuk e kufizon shqisësia, por, përkundrazi ajo e kufizon shqisësinë ngase gjësendet më vete (të kundruara jo si dukuri) i quan noumene. Mirëpo, arsyeja edhe vetvetes së saj ia vën menjëherë kufijtë, sepse noumeni nuk mund të njohet asnjëherë me anë të kurrfarë kategorish, por ato vetëm mund t'i marrë me mend me emrin e diçkahit të panjohur.

Por, në shkrimet e disa autorëve të kohës më të re unë gjej një përdorim krejtësisht tjetër të shprehjeve për njëfarë *mundi sensibilis* dhe *intelligibilis,*[1] një

[1] Në vend të kësaj shprehjeje nuk duhet të përdoret shprehja bota *intelektuale* siç rëndom ndodh në të folmen gjermane (*wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu tun pflegt*), sepse intelektuale e sensitive janë vetëm *njohjet.* Mirëpo, ato që vetëm mund të jenë objekte të njërit apo të llojit tjetër të të perceptuarit, duhet patjetër të quhen (pavarësisht nga vrazhdësia e zërit)

përdorim që, sipas kuptimit të tij, krejtësisht dallon nga kuptimi, të cilin ato e kishin te të lashtit dhe me këtë rast nuk paraqiten vështirësi, sepse nuk gjendet ndonjë gjë tjetër veçse një kurdisje e zbrazët fjalësh. Në fakt, sipas këtij kuptimi, disa kanë dëshiruar që një tok dukurish, nëse ky perceptohet, ta quajmë bota e shqisave, kurse nëse ndërlidhja e tyre reciproke merret me mend sipas ligjeve të përgjithshme të arsyes – bota e arsyes. Astronomia teorike, e cila merret me soditjen e thjeshtë të qiellit me yje, do ta kishte paraqitur botën ndijore, kurse astronomia kontemplative, përkundrazi atë botën tjetër (të shpjeguar të themi, sipas sistemit të Kopernikut ose, bile, sipas ligjeve të Njutonit mbi gravitetin), botën inteligjibile. Mirëpo, një shtrëmbërim i këtillë i fjalëve është thjesht një arsyetim sofistik me qëllim të bishtërohet një pyetje e rëndë duke e përshtatur kuptimin e tyre sipas qejfit të këtij apo të atij. Lidhur me dukuritë gjithsesi mund të përdoren arsyeja dhe mendja (*Verstand* un *Vernunft*), por shtrohet pyetja nëse këto kanë edhe ndonjë përdorim, nëse objekti është jo dukuri (*noumen*), kurse ky objekt merret në këtë kuptim, pra kur të merret me mend më vete si thjesht inteligjibil, domethënë si i dhënë vetëm e vetëm arsyes, kurse në asnjë mënyrë shqisave. Pra, pyetja është kjo: a thua përveç atij përdorimi empirik të arsyes (madje edhe në pëfytyrimin e Njutonit për ndërtesën botërore) është i mundshëm edhe përdorimi transcendental i saj me noumenin si një objekt; kësaj pyetjeje i jemi përgjigjur kategorikisht: jo.

Prandaj, kur unë them: shqisat na i paraqesin objektet *ashtu si ato shfaqen*, kurse arsyeja ashtu *çfarë ato janë*, atëherë kjo e fundit nuk duhet të merret në kuptimin transcendental, por në atë emprik, domethënë ashtu si ato duhet të përfytyrohen si objekte të përvojës në ndërlidhjen e përgjithshme të dukurive e jo sipas asaj se ç'mund të jenë ato jashtë lidhjes me përvojën e mundshme e, së këndejmi, edhe jashtë shqisave në përgjithësi, përkatësisht si objekte të arsyes së kulluar, sepse ajo do të na mbetej përgjithmonë e panjohur; për më tepër e panjohur do të na mbetet edhe nëse është fare e mundshme ndonjë njohje e tillë (e jashtëzakonshme)[1] transcendentale së paku si një njohje e tillë, e cila gjendet nën kategoritë tona të rëndomta. Arsyeja dhe shqisësia (*Verstand* und *Sinnlichkeit*) mund t'i përcaktojnë objektet te ne *vetëm në ndërlidhje*. Nëse këto i ndajmë, atëherë do të kemi perceptime pa koncepte ose koncepte pa perceptime; megjithëkëtë, në të dy këto raste kemi përfytyrime, të cilat nuk mund t'i zbatojmë në asnjë objekt të caktuar.

Nëse edhe pas të gjitha këtyre shqyrtimeve ndokush ende luhatet të heqë dorë nga përdorimi i kulluar transcendental i kategorive, atëherë le t'i provojë në cilindo pohim sintetik, sepse ndonjë pohim analitik nuk e çon arsyen më larg, dhe pasi që merret vetëm me atë që tashmë merret me mend në koncept, del se ai e lë të pazgjidhur çështjen nëse ky koncept ka të bëjë me vetem me objektet apo do të thotë vetëm uniteti i mendimit në përgjithësi (mendim ky që abstrak-

inteligjibile ose sensibile. – Kjo vërejtje nuk ekziston në botimin e parë, por është shtuar në botimin e dytë.

[1] *Hans Faihinger* është i mendimit se në vend të fjalës (e jashtëzakonshme) duhet shënuar "(jashtëndijore)".

ton krejtësisht nga mënyra, në të cilën mund të jetë i dhënë ndonjë objekt); për arsyen është e mjaftueshme të dijë se ç'gjendet në konceptin e saj, kurse ajo se me çka ka të bëjë koncepti, kjo për të është njësoj. Prandaj, ajo le të provojë me ndonjë propozicion themelor sintetik dhe gjoja transcendental, siç është: çdo gjë që është, ekziston si substancë ose si ndonjë përcaktim që i takon asaj; çdo gjë që është e rastit ekziston si pasojë e ndonjë gjësendi tjetër, përkatësisht si pasojë e shkakut të saj etj. Tash unë shtroj pyetjen: nga ai dëshiron t'i marrë këto propozicione themelore sintetike pasi që konceptet nuk duhet të vlejnë në raport me përvojën e mundshme, por vetëm për gjësendet më vete (noumenet)? Ku është këtu ajo e treta[1], e cila prore është e nevojshme për një propozicion sintetik në mënyrë që në të konceptet, të lidhen njëri me tjetrin të cilët nuk kanë kurrfarë ngjashmërie logjike (analitike)? Ai kurrë nuk do të mund ta provojë propozicionin e tij dhe, për më tepër, ai nuk do të mund ta arsyetojë mundësinë e një pohimi të tillë të kulluar e që të mos e merr parasysh përdorimin empirik të arsyes dhe, njëkohësisht të mos heq dorë krejtësisht nga gjykimi i kulluar dhe joempirik. Kështu, më në fund, koncepti i objekteve thjesht inteligjibile plotësisht është zhveshur nga të gjitha propozicionet themelore të zbatimit të tyre, sepse nuk mund të merret me mend asnjë mënyrë, në të cilën ata do të kishin mund të jenë të dhënë, kurse mendimi problematik i cili prapëseprapë, për ta e lë ndonjë vend të lirë shërben si ndonjë hapësirë e zbrazët vetëm për t'i kufizuar propozicionet themelore emprike e më këtë rast, prapëseprapë, në vete të mos ngërthejë cilindo qoftë objekt të njohjes, i cili do të gjendej jashtë fushës së tyre.

SHTESË

Për amfibolinë e koncepteve të refleksionit

e cila zë fill nga ngatërrimi i përdorimit empirik të arsyes me atë transcendentale të saj

Persiatja (lat. *Reflexio;* gjerm. *Überlegung*), nuk ka të bëjë fare me vetë objektet në mënyrë që pikërisht për to të krijohen konceptet, por paraqet një gjendje të shpirtit apo të vetëdijes sonë, në të cilën ne përgatitemi së pari për t'i gjetur kushtet subjektive, me të cilat mund të arrijmë deri te konceptet. Ajo është vetëdija për raportin e përfytyrimeve të dhënë ndaj burimeve tona të ndryshme të të njohurit dhe vetëm me anë të kësaj vetëdijeje mund të përcaktohet në mënyrë të drejtë marrëdhënia e ndërsjellë e përfytyrimeve. Pyetja e parë që shtrohet para çdo shqyrtimi të mëtejmë të përfytyrimeve tona është kjo: në cilën fuqi të të njohurit ato i takojnë njëri-tjetrit? A thua ato i bashkon dhe i krahason arsyeja apo shqisësia. Herë-herë gjykimi aprovohet sipas shprehisë (*Gewohnheit*) ose nxirret sipas simpatisë (*Neigung*). Por, pasi këtij nuk i paraprinë asnjë persiatje e as që vjen në mënyrë kritike pas saj, del se për një gjykim

[1] Kanti: "e treta e perceptimit" (*das Dritte der Anshauung" (Kant: Nachträge CXXXIX)*.

të tillë mendohet se zanafillën e tij e ka në arsyen. Të gjitha gjykimet nuk kanë nevojë për *gjurmim*, domethënë nuk është e nevojshme t'u kushtohet kujdes arsyeve të vërtetësive të tyre, sepse nëse ato drejtpërsëdrejti janë të sigurta: për shembull, ndërmjet dy pikave mund të ekzistojë vetëm një vijë e drejtë, atëherë assesi nuk është e mundshme që për ta të paraqitet edhe ndonjë tipar më përafërsisht i vërtetësisë së tyre sesa që është tipari, të cilin e shprehin ata vetë. Mirëpo, të gjitha gjykimet dhe, pra, të gjitha krahasimet kanë nevojë për persiatje, domethënë kanë nevojë të theksohet fuqia e njohjes, të cilës i takojnë konceptet e dhënë. Atë operacion, me anë të të cilit unë e mbaj në lidhje krahasimin e përfytyrimeve në përgjithësi me fuqinë e njohjes, në të cilen ky krahasim bëhet dhe me anë të të cilit e bëj dallimin nëse ato krahasohen ndërmjet tyre si përfytyrime, të cilat i takojnë arsyes së kulluar apo si përfytyrime, që i takojnë perceptimit ndijor, këtë operacion, pra, unë e quaj *persiatje transcendentale*. Në anën tjetër, ato marrëdhënie,[1] në të cilat konceptet, në një gjendje të shpirtit apo të vetëdijes, mund t'i takojnë njëri-tjetrit janë: marrëdhënia ndërmjet *identitetit* dhe *dallimit*, marrëdhënia *e pajtimit* dhe *e kundërshtimit*, marrëdhënia e *të brendshmes* dhe *të jashtmes*, dhe më në fund, marrëdhënia e asaj që mund të përcaktohet dhe vetë përcaktimit (të materies dhe të formës). Përcaktimi i drejtë i kësaj marrëdhënieje varët nga fakti se në cilën fuqi të të njohurit i takojnë njëra-tjetrës: në shqisësi apo në arsye. Sepse dallimi ndërmjet këtyre fuqive të të njohurit përbën një dallim të madh në pikëpamje të mënyrës, në të cilën konceptet duhet të merren me mend.

Pra nga të gjitha gjykimet objektive ne bëjmë krahasimin e koncepteve në mënyrë që të arrijmë deri te *identiteti* (shumë përfytyrime në një koncept) për arsye të gjykimeve *të përgjithshme*, ose deri tek *dallimi* për arsye të formimit të gjykimeve *partikulare*, deri te *përputhja*, nga e cila mund të krijohen gjykime *pozitive* dhe deri te kundërtia, nga e cila mund të krijohen gjykime *negative* etj. Si duket, për këtë arsye, ne do të duhej që këto koncepte të përmendura të mund t'i quajmë koncepte krahasimi (*conceptus coparationis*, gjer. *Vergleihungsbegriffe*). Mirëpo, nëse fjala nuk është për formën logjike, por për përmbajtjen e koncepteve, domethënë për atë nëse vetë gjësendet janë identike apo të ndryshme, të përputhshme apo të kundërta, kurse gjësendet mund të kenë një raport të dyfishtë ndaj fuqisë sonë të të njohurit, ndaj shqisësisë dhe arsyes, kurse nga ky vend, të cilit këto gjësende i takojnë varet edhe fakti se në ç'mënyrë do t'i takojnë njëri-tjetrit: atëherë persiatja transcendentale, domethënë raporti i përfytyrimeve të dhëna ndaj njërit apo tjetrit lloj të njohjes, është e vetmja që do të mund ta përcaktojë marrëdhënien e tyre të ndërsjellë. Prandaj, çështjet, nëse gjësendet janë identike apo të ndryshme, të përputhshme apo të kundërta etj., nuk mund të zgjidhen menjëherë nga vetë konceptet e në mbështetje të vetë krahasimit (*comparatio*), por vetëm në mbështetje të atij lloji të njohjes, të cilit ata i takojnë, njohjes së derivuar me anë të një persiatjeje *(reflexio)* transcendentale. Prandaj, vërtet do të mund të thuhej: se *refleksioni logjik* është një

[1] *Beno Erdman* është i mendimit se kjo fjalë duhet të jetë në njëjës (*Das Verhaltnis ist...*"), kurse *Hartenshtajn* ngulmon në shumësin *("Die Verhaltnise sind die")*.

komparacion i thjeshtë, sepse tek ai abstraktohet krejtësisht nga fuqia e njohjes, të cilës i takojnë objektet e dhëna dhe, pra, sipas vendit të tyre në vetëdije, aq më parë duhet trajtuar si të njëllojshëm. Por, *refleksioni transcendental* (i cili ka të bëjë me vetë objektet) në vetvete ngërthen mundësinë e arsyes së komparacionit objektiv të përfytyrimeve ndaj tyre, dhe, pra, për më tepër, dallon shumë nga *refleksioni logjik*, sepse fuqia e të njohurit, të cilës këta i takojnë, në të vërtetë, nuk është po ajo. Kjo persiatje transcendentale është një detyrë (*ist eine Pfliht*), nga e cila askush nuk mund të heqë dorë, nëse për gjësendet dëshiron të gjykojë ndonjë gjë *a priori*. Tash ne duam që më përafërsisht ta shqyrtojmë këtë dhe nga kjo do të nxjerrim pak a shumë dritë për përkufizimin e rolit të njëmendtë të arsyes.

1. *Identiteti dhe dallimi.* Nëse ndonjë objekt na shfaqet shumë herë, por prore me po ato përcaktime të brendshme (*qualitas et quantitas*), atëherë ai, me kusht që të jetë objekt i arsyes së kulluar, është pikërisht po ai dhe nuk tregon shumë gjëra, por vetëm një (*numerica identitas*); mirëpo, nëse ai është dukuri, atëherë kurrsesi nuk është me interes krahasimi i koncepteve, por, sado që lidhur me të çdo gjë të jetë identike, prapëseprapë dallimi i atyre vendeve, të cilat kjo dukuri i zë në të njëjtën kohë, është arsye e mjaftueshme e *dallimit numerik* të vetë objektit (të shqisave). Kështu të dy pikat e ujit mund të abstraktohen (cilësia dhe sasia) dhe mjafton që ato të perceptohen në të njëjtën kohë në vende të ndryshme e të konsiderohen si numerikisht të ndryshme. *Lajbnici* i ka trajtuar dukuritë si gjësende më vete, pra si *intelligibilia*, përkatësisht si objekte të arsyes së kulluar (megjithëse për arsye të padallueshmërisë së përfytyrimeve të tyre i ka quajtur fenomene) dhe prandaj, natyrisht që parimi i identitetit të tij të *asaj që nuk është e ndryshme (principium identitatis indiscernibilium)* nuk ka qenë e mundur të kontestohet; e meqenëse dukuritë janë objektive të shqisësisë, kurse në raport me te arsyeja nuk mund të përdoret në mënyrë të kulluar, por vetëm në mënyrë empirike, del se shumësinë dhe dallimin numerik e tregon vetë hapësira si kusht i dukurive të jashtme; sepse një pjesë e hapësirës, ani pse mund të jetë krejtësisht e ngjashme dhe po ajo me pjesën tjetër të saj, prapëseprapë është jashtë kësaj pjese dhe pikërisht në mbështetje të saj dallon nga pjesa tjetër, e cila i bashkohet kësaj pjese në mënyrë që së bashku të përbëjnë një hapësirë më të madhe; prandaj, nga këtu, po kjo duhet të vlejë edhe për të gjitha gjërat e tjera që gjenden në vende të ndryshme të hapësirës sado qofshin ato të ngjashme apo të njëjta.

2. *Pajtueshmëria dhe kundërtia.* Nëse realiteti përfytyrohet vetëm me anë të arsyes së kulluar (*realitas phaenomenon*), atëherë ndërmjet realiteteve nuk mund të merret me mend kurrfarë kundërtie, domethënë një raport i tillë, në të cilin ato, të lidhura ndërvete në një subjekt, njëri tjetrit ia zhdukin pasojat e, pra, 3-3=0. Përkundrazi, realitetet në dukuri (*realitas phaenomenon*) gjithsesi mund të jenë në një kundërti të ndërsjellë dhe të lidhur në një subjekt, njëri tjetrit mund t'ia zhdukin pasojat krejtësisht ose pjesërisht, si për shembull, dy forca që lëvizin po në atë vijë të drejtë nëse ato një pikë në drejtim të kundërt ose e tërheqin ose e shtyjnë, ose si ndonjë kënaqësi, e cila është në baraspeshë me dhembjen.

3. *E brendshmja dhe e jashtmja.* Në një objekt të arsyes së kulluar e brendshme është vetëm ajo që nuk ka asnjë raport (në pikëpamje të ekzistencës) andaj ndonjë gjëje, e cila dallon nga ajo. Përkundrazi, përcaktimet e brendshme të një *substantia phaenomenon* në hapësirë nuk janë tjetër veçse *marrëdhënie*[1] dhe ajo vetë është fund e krye një lidhje vetëm e vetëm e relacioneve. Ne e njohim substancën në hapësirë vetëm sipas forcave që veprojnë në të qoftë për ta sjellë substancën në atë hapësirë (tërheqja), qoftë për ta penguar atë të depërtojë në të (refuzimi dhe padepërtueshmëria); vetitë e tjera, të cilat përbëjnë konceptin e asaj substance, e cila shfaqet në hapësirë dhe të cilën e quajmë materie, ne nuk i njohim. Përkundrazi, çdo substancë si objekt i arsyes së kulluar duhet patjetër të ketë përcaktime të brendshme dhe forca, të cilat kanë të bëjnë me realitetin e brendshëm. Por çfarë aksidenca të brendshme unë mund të marr me mend përveç atyre, të cilat i ndihmon shqisa e brendshme, domethënë ndonjë *mendim,* ose diçka që është analoge me këtë?

Së këndejmi Lajbnici nga të gjitha substancat ka bërë subjekte të thjeshta të pajisura me fuqi përfytyruese, me një fjalë ka bërë *monada* dhe këtë ngase i ka marrë me mend si noumene kurse, madje, nga pjesët përbërëse të materies, pasi që këtyre në mendime iu ka hequr çdo gjë që do të mund ta kishte domethënien e relacionit të jashtëm e, pra, edhe të *përbërësisë.*

4. *Materia dhe forma.* Këto janë dy koncepte, të cilat vehen si bazë e çdo refleksioni tjetër; për këtë arsye, këto koncepte janë të lidhura në mënyrë të pashkoqitshme për çdo përdorim të arsyes. Përgjithësisht materie quhet ajo që mund të përcaktohet, kurse formë do të thotë përcaktimi i saj (që të dyja këto në kuptimin transcendental, pasi që, me këtë rast, abstraktohet nga çdo dallim i saj është e dhënë dhe nga mënyra, në të cilën ajo behët e përcaktuar). Dikur logjicistët atë që është e përgjithshme e quanin materie, kurse dallimin specifik formë. Në çdo gjykim konceptet e dhëna mund të quhen materie logjike (për gjykimin), kurse marrëdhënien e tyre të vendosur (përmes këpujës) formë gjykimi. Në çdo qenie materien e përbëjnë pjesët përbërse të saj (*essentialia*), kurse mënyra, në të cilën këto pjesë janë të lidhura në një gjësend, përbën formën thelbësore (*die wesentlich Form*). Po kështu në pikëpamje të gjësendeve në përgjithësi, realiteti i pakufishëm është konsideruar si materie e çdo mundësie, kurse kufizimi i realitetit (negacioni) si ajo formë, në mbështetje të së cilës një gjësend dallon nga gjësendi tjetër sipas koncepteve transcendentale. Ç'është e vërteta, arsyeja kërkon, para së gjithash, që diçka të jetë e dhënë (së paku në koncept) me qëllim që të mund ta përcaktojë në ndonjë mënyrë. Për këtë arsye, në konceptin e arsyes së kulluar materia i paraprinë formës, dhe, prandaj, *Lajbnici,* së pari, i ka supozuar gjësendet (monadat) dhe një fuqi të tyre të brendshme për të përfytyryar në mënyrë që pastaj mbi këtë ta mbështetë marrëdhënien e tyre të jashtme dhe bashkësinë e gjendjeve të tyre (përkatësisht të përfytyrimeve). Së

[1] Kanti (*Nachträge CXLVIII*): "*Dagegen sind die Bestimungen einer substantia phaenome im Raum lauter äussere, im inneren Sinn lauter inner Verhaltnisse; das Absolute fehlt*"-Përkundrazi, përcaktimet e një *substantia phaenome* në hapësirë janë vetëm të jashtme, kurse në shqisën e brendshme vetëm marrëdhënie të brendshme.

këndejmi, hapësira dhe koha kanë qenë të mundshme, hapësira vetëm në mbështetje të marrëdhënieve të substancave, kurse koha në mbështetje të ndërlidhjes së tyre të ndërsjellë të përcaktimeve si shkak e rrjedhim. Në të vërtetë, kështu edhe ka qenë dashur të jetë sikur arsyeja e kulluar do të mund të zbatohej drejtpërsëdrejti në objekte, dhe sikur hapësira dhe koha të ishin përcaktime të vetë gjësendeve më vete. Mirëpo, nëse ne vetëm në perceptimet ndijore i përcaktojmë të gjitha objektet si dukuri, atëherë forma e të perceptuarit (si një veçori subjektive e shqisësisë) vjen para çdo materie (ndijimi) e, pra, hapësira dhe koha vijnë para të gjitha dukurive dhe të gjitha përvojave të dhëna, dhe, për më tepër, këtë përvojë e bëjnë të mundshme. Filozofi intelektual (*der Intellektualphilosoph*) nuk ka mund të durojë: që forma t'u paraprijë vetë gjësendeve dhe këtyre t'u caktojë mundësinë e tyre; ky është një konstatim i saktë pasi që kishte supozuar se ne gjësendet i përcaktojmë ashtu, çfarë janë ato (ani pse me anë të përfytyrimeve të padallueshme). Mirëpo, meqenëse të perceptuarit ndijor është kusht krejtësisht i posaçëm subjektiv, i cili gjendet a priori në themelin e çdo të perceptuari, forma e të cilit është origjinare[1]: del se kjo formë është e dhënë vetëm për vetveten dhe se nuk është punë që materia (ose vetë gjësendet që shfaqen) të gjendet në themel (siç do të duhej të gjykohej në mbështetje të vetë koncepteve), por, përkundrazi, mundësia e saj paraqet njëfarë forme të të perceptuarit (të kohës dhe të hapësirës) si të dhënë.

Vërejtje

rreth amfibolisë së koncepteve të refleksionit

Më lejoni që *vend transcendental* ta quaj atë pozitë, të cilën ne ia caktojmë ndonjë konceptit, qoftë në shqisësinë, qoftë në arsyen e kulluar. Po në këtë mënyrë *topikë transcendentale* do ta quanim vlerësimin e asaj pozite, e cila i takon çdo koncepti në vartësi nga specifika e përdorimit të tij si dhe udhëzimin në mbështetje të rregullave, sipas të cilave kjo pozitë mund të përcaktohet për të gjitha konceptet; një doktrinë, e cila do të na kishte mbrojtur në mënyrë të shkëlqyeshme nga ndonjë befasi e arsyes ose nga iluzionet që pasojnë nga kjo pasi që kjo prore do t'i kishte dalluar konceptet pikërisht sipas asaj fuqie të të njohurit, të ciles këta i takojnë. *Vend logjik* mund të quhet çdo koncept, çdo titull, nën të cilin bëjnë pjesë shumë njohjej. Në këtë mbështetet *topika logjike* e Aristotelit, të cilën kanë mund ta përdorin mësuesit dhe gojëtarët me qëllim që në mesin e disa koncepteve të mendimit të kërkojnë atë që është më e mirë për materialin që gjendet para tyre dhe, nën maskën e themelisë aparente, të rezonojnë gjerësisht ose të llomotisin në mënyrë elokuente.

Përkundrazi, topika transcendentale ngërthen vetëm ato katër konceptet e përmendura të tërë krahasimit dhe të dallimit, të cilët nga kategoritë dallojnë sipas faktit se me anë të tyre objekti nuk shqyrtohet sipas asaj që përbën konceptin e tij

[1] *Wille*: "deren ursprünglich Form ist"(për të cilët është forma origjinare e tyre)

(madhësia, realiteti), por nga e tërë llojllojshmëria e tij paraqitet vetëm ai krahasim i përfytyrimeve, i cili i paraprinë konceptit të gjësendit. Mirëpo, për këtë krahasim nevojitet, para së gjithash, një persiatje, domethënë ndonjë përcaktim i atij vendi, në të cilin bëjnë pjesë përfytyrimet e atyre gjësendeve, të cilat krahasohen: a thua arsyeja e kulluar i merr me mend apo shqisësia i tregon në dukuri.

Konceptet mund të krahasohen në mënyrë logjike pa marrë parasysh se ku bëjnë pjesë objektet e tyre: si noumene për arsyen apo si fenomene për shqisësinë. Por nëse me anë të këtyre koncepteve duam t'iu qasemi objekteve, atëherë është e nevojshme, para së gjithash, persiatja transcendentale mbi atë se objektet të së cilës fuqi të njohjes duhet të jenë ato: për arsyen e kulluar apo për shqisësinë. Pa këtë persiatje unë e bëj shumë të pasigurt përdorimin e këtyre koncepteve dhe, pra, nga këtu dalin kauzipropozicionet themelore sintetike, të cilat mendja kritike (*die kritisch Vernunft*) nuk mund t'i pranojë dhe të cilat mbështeten vetëm e vetëm mbi një amfiboli transcendentale, domethënë mbi një ngatërrim të objekteve të arsyes së kulluar me dukurinë.

Për arsye të mungesës së një topike të tillë transcendentale dhe, si pasojë, i habitur me amfibolinë e koncepteve të refleksionit, Lajbnici i famshëm e ka themeluar *një sistem intelektual për botën*, ose, për më tepër, ka qenë i bindur se ia ka dalë ta njohë vetinë e brendshme të gjësendeve, duke i krahasuar të gjitha objektet vetëm me arsyen dhe konceptet formale abstrakte të mendimit të tij. Tabela jonë e koncepteve të refleksionit na bën të mundshme atë dobi të papritur, ngase vetvetes mund t'ia paraqesim atë që e cilëson këtë doktrinë të tij në të gjitha pjesët e saj, sikurse edhe arsyen udhërrëfyese (*und zugleich den leitenden Grund*) të këtij lloji të posaçëm të të menduarit, i cili nuk mbështetet në asnjë gjë tjetër pos mbi një keqkuptim (*Missverstande*). Ai i ka krahasuar të gjitha gjësendet njërin me tjetrin, vetëm në mbështetje të koncepteve dhe, natyrisht, nuk ka konstatuar asnjë dallim tjetër, përveç atyre me anë të të cilëve arsyeja i dallon konceptet e saj të kulluar nga njërin-tjetri. Kushtet e të perceptuarit ndijor, të cilët i kanë tiparet e tyre, nuk i ka konsideruar si origjinale, sepse për të shqisësia ka qenë njëfarë propozicioni i paqartë; për të dukuria ka qenë përfytyrimi i gjësendeve më vete, ani pse, sipas formës logjike e ndryshme nga njohja e mbështetur në arsyen, pasi që, ç'është e vërteta, ky përfytyrim, në rastin e mungesës së tij të rëndomtë në analizë, në konceptin e gjësendeve fut njëfarë primese të përfytyrimeve dytësore, të cilat arsyeja di t'i ndajë nga ai. Me një fjalë ***Lajbnici*** i ka *intelektualizuar* dukuritë po ashtu sikur që ***Lok-u*** sipas sistemit të tij të noogonisë (nëse më lejohet ta përdorë këtë shprehje), i ka *sensifikuar* të gjitha konceptet e arsyes, përkatësisht i ka paraqitur vetëm si koncepte empirike e abstrakte të refleksionit. Në vend që arsyen dhe shqisësinë t'i trajtojë si dy burime krejtësisht të ndryshme të përfytyrimeve, të cilat vetëm së bashku në bashkësi do të mund të gjykonin objektivisht për gjësendet, secili nga këta dy njerëz të mëdhenj i është përmbajtur ose vetëm shqisësisë, ose vetëm arsyes, duke qenë të bindur se njëra fuqi ka të bëjë drejtpërdrejt me gjësendet më vete, kurse fuqia tjetër vetëm i rregullon, përkatësisht i ngatërron përfytyrimet e saj.

Prandaj, Lajbnici i ka krahasuar ndërvete objektet e shqisave si gjësende në përgjithësi vetëm në arsyen. Së pari, nëse arsyeja duhet të vendosë se a janë

këto objekte identike apo të ndryshme. Pasi që, pra, parasysh kishte vetëm konceptet e tyre e jo edhe vendin e tyre në të perceptuar, vend ky i vet, në të cilin objektet mund të jenë të dhënë, kurse vendit transcendental të këtyre koncepteve (nëse objekti duhet llogaritur në mesin e dukurive apo në mesin e gjësendeve më vete) nuk i kishte kushtuar fare kujdes, atëherë patjetër ka qenë dashtur të ndodhë që ai propozicionin themelor i tij për atë që nuk mund të dallohet, i cili vlen vetëm për konceptet e gjësendeve në përgjithësi, ta zgjerojë edhe mbi objektet e shqisave (*mundus phaenomenon*) duke besuar se në këtë mënyrë e ka zgjeruar në mënyrë të konsiderueshme njohjen e natyrës. Nëse unë një pikë të ujit e njoh si gjësend më vete në të gjitha përcaktimet e brendshme të saj, atëherë unë asnjëren nga këto nuk mund ta konsideroj të ndryshme nga cilado pikë tjetër, nëse i tërë koncepti i saj është i njejtë me konceptin e kësaj pike tjetër. Por nëse kjo pikë e ujit është një dukuri në hapësirë, atëherë ajo e ka vendin e saj jo thjesht në arsyen (në mesin e koncepteve), por në të perceptuarit e jashtëm ndijor (në hapësirë), kurse këtu vendet fizike, në pikëpamje të përcaktimeve të brendshme të gjërave, janë plotësisht indiferente, dhe, pra, një vend=b një gjësend, i cili është plotësisht i njëjtë apo i ngjashëm me një gjësend tjetër në vendin=a, mund ta pranojë në vetvete edhe sikur ky gjësend të kishte qenë po aq i ndryshëm sipas brendisë. Ndryshimësia e vendeve (*Die Verschiedenheit der Örter*) në mbështetje të vetvetes bën, pa kurrfarë kushtesh tjera të jashtme, shumësinë dhe ndryshimësinë e objekteve si dukuri, jo vetëm të mundshme, por edhe të domosdoshme. Prandaj, ai gjoja ligji nuk është kurrfarë ligji i natyrës. Ai është vetëm një rregull analitik ose një krahasim i gjësendeve me anë të koncepteve të kulluara (*oder Vergleichung der Dinge durch blosse Begriffe*).

Së dyti, propozicioni themelor: se realitetet (si pohime të thjeshta) asnjëherë nuk bijen në kundërthënie logjike njëri me tjetrin është një propozicion plotësisht i vërtetë mbi marrëdhënien e koncepteve, por që nuk ka asnjë rëndësi as për natyrën e as përgjithësisht për cilindo gjësend më vete (për të cilin ne nuk kemi kurrfarë koncepti), sepse kundërtia reale gjendet gjithkund dhe kudo që A – B = 0, domethënë, kudo që realitetet janë të lidhura midis tyre në një subjekt, ato reciprokisht ia heqin njërit-tjetrit veprimin e tyre gjë që shihet drejtpërdrejt te të gjitha pengesat dhe kundërveprimet në natyrë, të cilat, prapëseprapë, duhet të quhen *realites phaenomena*, sepse mbështeten në forca. Për më tepër, mekanika e përgjithshme është në gjendje që me anë të një rregulli *a priori* ta vë në pah kushtin empirik të kësaj kundërtie, duke e marrë parasysh kundërtinë e drejtimeve: një kusht, për të cilin koncepti transcendental i realitetit nuk di asgjë. Megjithëse z. Lajbnic këtë propozicion nuk e kumtoi me pompën e një propozicioni të ri themelor, prapëseprapë ai këtë e ka përdorur për pohime të reja (*zu neujen Behauptungen*), kurse ithtarët e tij e kanë futur në mënyrë decidive në sistemet e tyre Lajbnico-Volfiane. Sipas këtij propozicioni themelor, për shembull, të gjitha të këqijat në botë janë pasoja të kufishmërisë së krijesave, përkatësisht pasoja të negacioneve, sepse pikërisht këto janë të vetmet që e kontestojnë realitetin (në konceptin e thjeshtë të një gjësendi në përgjithësi vërtet është kështu, por jo në vetëgjësendet si dukuri). Gjithashtu ithtarët e tij janë të

mendimit se është jo vetëm e mundshme, por edhe e natyrshme që i tërë realiteti, pa kurrfarë kundërthënie që shqetësojnë, të unisohet në një qenie, sepse ata nuk njohin tjetër kundërti veçse kundërtinë e kundërthenies (me anë të së cilës hiqet koncepti i vetë gjësendit) e jo edhe kundërtinë e ndërprerjes së ndërsjellë (wchselseitigen Abbruchs) ku një arsye reale (*ein Realgrund*) e zhduk pasojën e arsyes tjetër, kurse ne vetëm në shqisësi i gjejmë ato kushte, në të cilat ne mund ta përfytyrojmë një kundërti të tillë.

Së treti, monadologjia e Lajbnicit nuk ka asnjë mbështetje tjetër veçse faktin se ky filozof e ka paraqitur dallimin ndërmjet asaj që është e brendshme dhe asaj që është e jashtme vetëm e vetëm në raport me arsyen. Substancat në përgjithësi duhet patjetër të kenë diçka *të brendshme*, e cila, pra, nuk ka asnjë marrëdhënie të jashtme e, pra, as përbërësi. Pra, thjeshtësia është baza e brendisë së gjësendeve më vete. Por, brendia e gjëndjes së tyre nuk mund të konsistojë në vendin, në trajtën, në prekjen apo në lëvizjen (ngase të gjitha këto përcaktime janë marrëdhënie të jashtme) dhe, prandaj, ne substancave nuk mund t'ua përshkruajmë assesi ndonjë gjendje tjetër të brendshme pos asaj, me anë të së cilës e përkufizojmë brendinë e vetë vetëdijes, sonë, përkatësisht *gjendjen e të përfytyruarit* (den Zustand der Vorstelungen). Dhe kështu kanë zënë fill monadat, të cilat duhet të përbëjnë brendinë kryesore të tërë universumit, por fuqia vepruese konsiston vetëm në përfytyrime dhe, kështu, në të vërtetë, veprojnë në vetveten.

Pikërisht për këtë arsye parimi i tij i bashkësisë së mundshme të substancave ndër vete ka qenë i detyryar ta paraqet një harmoni të paracaktuar që më parë e assesi nuk ka mund të jetë ndonjë ndikim fizik, sepse, meqenëse çdo gjë është e zënë me punë vetëm rreth brendisë, domethënë vetëm rreth përfytyrimeve të veta, del se kurrsesi nuk ka qenë e mundshme që gjendja e përfytyrimeve të një substance të jetë në ndonjë lidhje vepruese me gjendjen e substances tjetër, por është ndonjë shkak i tretë, i cili ndikon mbi të gjitha këto tok dhe i cili duhet të ketë bërë që gjendja e tyre të korrespondojë me njëra tjetrën, ç'është e vërteta, jo duke dhënë një ndihmë sipas rrethanave dhe të veçantë për çdo rast konkret (*systema assistentiae*), por në mbështetje të unitetit të ideve të një shkaku që vlen për të gjitha dhe në të cilin të gjitha ato tok duhet, sipas ligjeve të përgjithshme, ta kënë ekzistencën dhe permanencën e tyre e, pra, edhe të harmonizohen reciprokisht.

Së katërti, doktrina e famshme e Lajbnicit për kohën dhe hapësirën, në të cilën ai i ka intelektualizuar të gjitha këto forma të shqisësisë, ka mbijtur vetëm nga po ky mashtrim i refleksionit transcendental. Nëse une dua që vetvetes t'ia përfytyroj marrëdhëniet e jashtme të gjësendeve vetëm me anë të arsyes, atëherë kjo mund të bëhet vetëm me ndërmjetësimin e ndonjë koncepti mbi ndikimin e tyre të ndërsjellë, dhe nëse duhet ta lidh një gjendje të një gjësendi me ndonjë gjendje tjetër, atëherë kjo është e mundshme vetëm në një varg të shkaqeve e të pasojave të tyre. Pra, Lajbnici e ka marrë me mend hapësirën si njëfarë rendi në bashkësinë e substancave, kurse kohën si një suksesion dinamik të gjendjeve të tyre. Atë që është karakteristike dhe e pavarur nga gjësendet e që, si duket, gjen-

den në këto dyja, Lajbnici ia atribuon paqartësisë së këtyre koncepteve, e cila bën që forma e thjeshtë e marrëdhënieve dinamike të konsiderohet si perceptim i posaçëm, i cili ekziston më vete dhe u paraprinë gjësendeve. Pra, hapësira dhe koha kanë qenë forma inteligjibile të lidhjes së gjësendeve (i substancave dhe i gjendjeve të tyre), kurse gjësendet kanë qenë substanca inteligjibile (*substantiae noumena*). Megjithëkëtë, ai ka dashur të bëjë që këto koncepte të vlejnë si dukuri, sepse shqisësisë assesi nuk ia ka pranuar ndonjë formë të posaçme të të perceptuarit, por në arsyen kishte kërkuar çdo përfytyrim, madje edhe përfytyrimin empirik të objekteve, kurse shqisave nuk iu lë tjetër, pos punës përbuzëse që t'i ngatërrojnë dhe t'i shëmtojnë përfytyrimet e arsyes.

Por, edhe sikur të ishim në gjendje që me anë të arsye së kulluar të themi në mënyrë sintetike ndonjë gjë *për vetë gjësendet më vete* (gjë që, gjithsesi, është e pamundshme), prapëseprapë kjo assesi nuk do të mund të zbatohej edhe në dukuri, të cilat nuk janë gjësende më vete. Në rastin e fundit unë do të jam i detyruar që në persiatjen transcendentale konceptet e mia t'i krahasoj prore vetëm në kushtet e shqisësisë dhe kështu, hapësira dhe koha nuk do të jenë përcaktime të gjësendeve më vete, por të dukurive: se ç'mund të jenë gjësendet më vete, unë këtë nuk e di dhe as që jam i detyryar të dijë, ngase gjësendet nuk më janë të dhëna kurrnjëherë ndryshe, veçse në dukuri.

Unë kështu veproj edhe me konceptet e tjera të refleksionit. Materia është *substantia phaenomenon*. Atë që kësaj i takon në brendi, atë unë e kërkoj në të gjitha pjesët e asaj hapësire, të cilën e zë ajo, dhe në të gjitha pasojat, të cilat ajo i shkakton, e të cilat, në të vërtetë, mund të jenë vetëm dukuri të shqisave të jashtme. Unë, pra, vërtet nuk kam asgjë të brendshme në kuptimin absolut të kësaj fjale, por e kam vetëm një të brendshme-komparative, e cila, përsëri, edhe vetë përbëhet nga marrëdhëniet e jashtme.

Por, edhe ajo që, sipas arsyes së kulluar, përbën brendinë absolute të materies është gjithashtu një fantazi e kulluar, sepse materia në përgjithësi assesi nuk është ndonjë objekt i arsyes së kulluar; objekti transcendental, i cili, ndoshta, është shkaku i kësaj dukurie, të cilën ne e quajmë materie, është vetëm njëfarë diçkahi, për të cilën ne nuk do të kishim kuptuar se ç'do të thotë, madje edhe atëherë sikur ndokush do të kishte mund të na thotë këtë, sepse ne mund të kuptojmë vetëm e vetëm atë që në të perceptuarit korrespondon me fjalët tona. Nëse ankesat siç është kjo: *ne nuk shohim dot se ku konsiston brendia e gjësendeve* duhet ta ketë këtë domethënie: me anë të arsyes së kulluar ne nuk kuptojmë se ç'do të duhej të ishin më vete gjësendet, atëherë këto ankesa janë krejtësisht pavend e pamend (ganz unbillig und unvernünftig), sepse ato do të thonë të dëshirosh që njeriu të mund t'i njohë gjësendet edhe pa shqisa dhe, pra, të mund t'i perceptojë, domethënë të dëshirosh që ne të kemi ndonjë fuqi njohëse, e cila nga fuqia njohëse e njeriut dallon krejtësisht, jo vetëm sipas shkallës, por, për më tepër, edhe sipas formës së të perceptuarit, pra të dëshirosh të jemi jo njerëz, por qenie, për të cilat as ne vetë nuk mund të themi nëse fare janë të mundshme e aq më pak se çfarë janë ato. Në brendinë e natyrës depërtojnë të vërejturit dhe zbërthimi i dukurive, dhe nuk mund të dihet se deri ku me kohë

arrihet në këtë. Por, megjithëkëtë, çështjet transcendentale, të cilat e tejkalojnë natyrën nuk do të kishin mund të zgjidhen kurrë, madje edhe sikur të na zbulohej e tërë natyra, ngase neve nuk na është e dhënë bile as mundësia që shpirtin tonë ta observojmë me ndonjë perceptim tjetër veçse me perceptimin e shqisës së brendshme, kurse pikërisht në këtë konsiston enigma e zanafillës së shqisësisë sonë. Raporti i shqisësisë ndaj objektit, si dhe baza transcendentale e këtij uniteti pa dyshim fshehen shumë thellë që ne, të cilët, për më tepër, edhe vetveten e njohim vetëm me anë të shqisës së brendshme, domethënë si dukuri, të mund të përdorim një mjet aq të papërshtatshëm të gjurmimit me qëllim zbulimi të një gjëje tjetër pos dukurive, shkakun jondijor të të cilave, prapëseprapë, me ëndje do ta kishim hulumtuar.

Këtë kritikë të përfundimeve nga operacionet e kulluara të refleksionit e bën posaçërisht të dobishme fakti se ajo e provon në mënyrë shumë të artë hiçësinë e të gjitha përfundimeve mbi objektet, të cilat ndër vete krahasohen vetëm në arsyen, dhe njëkohësisht, fakti se e vërteton atë që kryesisht e kemi kërkuar: megjithëse dukuritë nuk janë të përfshira si gjësende në objekte të arsyes së kulluar, prapëseprapë njohja jonë mund të ketë realitet objektiv vetëm në to, përkatësisht aty ku koncepteve u përgjigjet të të perceptuarit.

Kur të persiatim në mënyrë të kulluar logjike (*bloss logisch*), atëherë vetëm bëjmë krahasimin e koncepteve tona me njëri-tjetrin në arsye me qëllim që të shohim nëse që të dy këto koncepte përmbajnë në vetvete të njëjtën dhe po atë, nëse janë apo nuk janë në kundërthënie me njëri-tjetrin, nëse diçka gjendet në brendinë e një koncepti apo kjo i shtohet këtij nga jashtë dhe cili nga këto koncepte është i dhënë e i cili vetëm duhet të konsiderohet si mënyrë, në të cilin koncepti i dhënë duhet të merret me mend. Por, nëse unë këto koncepte i zbatoj në ndonjë objekt në përgjithësi (në kuptimin transcendental) e me këtë rast nuk vendosi më tutje për të nëse ky është një objekt i të perceptuarit ndijor apo i institucionit intelektual, atëherë atypëraty shfaqen kufizimet (që të mos dilet nga ky koncept), të cilët çdo përdorim të tyre empirik e bastardojnë dhe pikërisht në këtë mënyrë provojnë se përfytyrimi i ndonjë objekti si një gjësend në përgjithësi është, jo vetëm *i pamjaftueshëm*, por se, pa përcaktimin ndijor dhe pavarësisht nga kushti empirik, është i kunderthënshëm në vetvete dhe se, pra, duhet ose të abstraktojë nga çdo objekt (si në logjikë) ose, nëse ndonjë objekt supozohet, duhet të merret me mend në kushtet e të perceptuarit ndijor, dhe, pra, në këtë mënyrë, ajo që është inteligjibile do të kërkonte një perceptim krejtësisht të posaçëm, të cilin nuk e kemi, dhe për arsye të mungesës së të cilit ajo *për ne ashtë një kurrgjë*, por, përkundrazi, as dukuritë nuk mund të jenë gjësende më vete. Sepse, nëse unë i marr me mend vetëm gjësendet në përgjithësi, atëherë me të vërtetë dallimi i marrëdhënieve të jashtme nuk mund të përbëjë ndonjë dallim të vetë gjësendeve, por vetëm e supozon atë, dhe nëse koncepti i ndonjë gjësendi nuk dallon nga brendia, nga koncepti i gjësendit tjetër, atëherë unë vetëm e vëj po atë gjësend në raporte të ndryshme. Përveç kësaj, me bashkëngjitjen e një pohimi të thjeshtë (realitetit) një tjetri vërtet zmadhohet ajo që është pozitive dhe asgjë as nuk i hiqet e as nuk i zhduket. Për këtë arsye, ajo që është reale në gjësende në përgjithësi nuk mund të jetë e kundërthënshme etj.

*

* *

Siç kemi thënë më parë, për arsye të një keqinterpretimi, konceptet e refleksionit ushtrojnë ndikim të tillë në përdorimin e arsyes, saqë ishin në gjendje që njërin ndër filozofët më mendjethellë ta çojnë në një gjoja sistem intelektual të njohjes, i cili i përvishet punës për t'i përcaktuar objektet e tij pa ndërmjetësimin e shqisave. Pikërisht për këtë arsye, paraqitja e veprimit të rremë të amfibolisë së këtyre koncepteve, i cili qëndron në të shkaktuarit e propozicioneve të rreme themelore, është shumë e dobishme për përcaktimin e sigurt dhe për sigurimin e kufijve të arsyes.

Ç'është e vërteta, duhet thënë se: ajo që i takon një koncepti të përgjithshëm ose që është në kundërthënie me të, po ajo i takon tërë asaj të veçante, e cila gjendet nën këtë koncept ose është në kundërthënie me të (*dictum de omni et nullo*). Por do të kishte qenë një marrëzi sikur ky parim logjik të ndryshohet dhe ta merr këtë kuptim: ajo që nuk gjendet në ndonjë koncet të përgjithshëm nuk gjendet as në konceptet e veçanta, të cilat i ngërthen koncepti i përgjithshëm, sepse e veçanta, është e veçantë pikërisht për arsye së në vetvete përmban më shumë se që merret me mend në konceptin e përgjithshëm. Dhe, me të vërtetë, tërë sistemi intelektual i Lajbnicit është i ndërtuar në mbështetje të këtij parimi të fundit; prandaj ai rrënohet njëkohësisht me të dhe së bashku me tërë dykuptimsinë, e cila, me përdorimin e arsyes, del nga kjo.

Parimi i *asaj që nuk mund të dallohet* mbështetet pikërisht në këtë supozim: nëse në konceptin e ndonjë gjësendi fare nuk gjendet ndonjë dallim, atëherë ky nuk mund të gjendet as në vetë gjësendet; prandaj, të gjitha gjësendet, të cilat në konceptet e tyre nuk dallojnë nga njëri-tjetri, janë plotësisht identike (*numero eadem*) (në pikëpamje të cilësisë ose të sasisë). Pra, për arsye se në vetë konceptin e ndonjë gjësendi është abstraktuar nga disa kushte të domosdoshme të të perceptuarit të tij ka ndodhur që në një nguti të çuditshme të merret sikur ajo që është abstraktuar nuk gjendet fare dhe, prandaj, gjësendit i atribuohet vetëm e vetëm ajo që gjendet në konceptin e tij.

Koncepti i një hapi kubik, edhe nëse e marr me mend ku të dua dhe sa herë të dua, se më vete është krejtësisht i njëjtë. Mirëpo, dy hapa kubikë dallojnë ndër vete në hapësirë sipas vendeve të tyre (*numero diversa*); këto vende janë kushtet e të perceptuarit, në të cilin objekti i këtij koncepti bëhet i dhënë, kushte këto që nuk i takonë konceptit, por tërë shqisësisë. Po kështu, në konceptin e një gjësendi, nëse në të nuk është lidhur asgjë mohuese, por nëse janë të lidhura vetëm konceptet pozitive, atëherë nuk mund të shkaktojnë asnjë heqje (*gar keine Aufhebung*). Por, në të perceptuarit ndijor, në të cilin behët i dhënë realiteti (për shembull lëvizja), gjenden kushtet (drejtimet e kundërta), nga të cilat është bërë abstraktimi në konceptin e lëvizjes në përgjithësi dhe të cilat e bëjnë të mundshme një kundërti, që vërtet nuk është kundërti logjike, në të vërtet nga ajo që është krejtësisht pozitive e bëjnë të mundshme një zero=0 për këtë arsye nuk ka qenë e mundshme të thuhet: se i tërë realiteti është në përputhje me njëri-tjet-

rin për arsye se ndërmjet koncepteve të tij nuk ekziston kurrfarë kundërtie.[1] Nga aspekti i vetë koncepteve, brendia është substrati i të gjitha përcaktimeve të marrëdhënieve (*Verhältnisbestimmungen*) ose i të gjitha përcaktimeve të jashtme (*äusseren Bestimmungen*). Pra, nëse abstraktoj nga të gjitha kushtet e të perceptuarit, kurse i përmbahen vetëm konceptit të ndonjë gjësendi në përgjithësi, atëherë mund të abstraktoj nga çdo marrëdhënie e jashtme, e, megjithëkëtë, duhet të mbetet ndonjë koncept që kurrsesi nuk është e thënë të paraqet ndonjë marrëdhënie, por vetëm disa përcaktime të jashtme. Tash duket se nga këtu pason kjo: në çdo gjësend (substancë) ekziston diçka krejtësisht e brendshme e cila u paraprinë të gjitha të jashtmeve në atë masë, në të cilën këto i bën të mundshme Prandaj, ky substrat është diçka që në vetvete nuk ngërthen kurrfarë marrëdhënie të jashtme dhe, pra, është i thjeshtë: (sepse, megjithëkëtë, gjësendet materiale janë gjithmonë vetëm marrëdhënie, së paku marrëdhënie e pjesëve të cilat gjenden jashtë njëra-tjetrës) dhe meqenëse ne nuk njohim kurrfarë përcaktime të tjera të brendshme në kuptimin absolut, përveç atyre që i njohim me anë të shqisës sonë të brendshme, atëherë del se ky substrat është jo vetëm i thjeshtë, por (analogjikisht me shqisën tonë të brendshme) është, gjithashtu, i përcaktuar nga ana e përfytyrimeve e kjo do të thotë se të gjitha gjësendet do të kishin qenë monada ose qenie të thjeshta të pajisura me përfytyrime. E tërë kjo do të ishte e vërtetë sikur atyre kushteve, vetëm e vetëm në të cilat mund të jenë të dhënë objektet e perceptimit të jashtëm, e nga të cilat abstrakton koncepti i kulluar, të mos u takonte, përveç konceptit, edhe diçka më shumë, sepse këtu shihet se një dukuri e qëndrueshme në hapësirë (shtrirja e padepërtueshme) mund të ngërthejë tërë atë që është vetëm marrëdhënie, kurse asgjë që është e brendshme në kuptimin e mirëfilltë të fjalës e, megjithëkëtë, prapëseprapë të jetë substrat i parë i çdo perceptimi të jashtëm. Në mbështetje të vetë koncepteve unë vërtet nuk mund të marr me mend asgjë të jashtme pa ndonjë gjë të brendshme pikërisht për arsye se konceptet e marrëdhënies absolutisht i supozojnë gjësendet e dhëna dhe pa këto nuk janë të mundshme. Mirëpo, meqenëse në të perceptuar gjendet diçka që në konceptin e kulluar të ndonjë gjësendi (*was im blossen Begriffe von einem Dinge*) nuk gjendet kurrsesi, e i cili bën të mundshme atë substratum, i cili, në mbështetje të vetë koncepteve assesi nuk do të mund të njihej, përkatësisht një hapësirë, e cila, me tërë atë që ngërthen në vetvete, përbëhet vetëm e vetëm nga marrëdhëniet formale ose, gjithashtu, edhe nga ato reale, del se unë nuk mund të them: për arsye se në mbështetje të vetë koncepteve asgjë nuk mund të përfytyrohet pa diçka rreptësisht të brendshme, atëherë edhe në vetë gjësendet, të cilat gjenden nën këto koncepte, dhe në të perceptuarit e tyre, nuk ekziston asgjë e jashtme, në bazën e së cilës nuk do të gjendej diçka krejtësisht e brendshme, sepse, nëse i kemi abstraktuar të gjitha kushtet e të perceptuarit,

[1] Nëse ndokush këtu e paraqet një pretekst të rëndomtë: se së paku *realitates noumena* nuk mund të veprojnë njëri përkundër tjetrit, atëherë, prapëseprapë, do të duhej të paraqitet ndonjë shembull i realitetit të tillë të kulluar dhe jondijor në mënyrë që të shihet nëse realiteti i tillë fare paraqet ndonjë gjë apo nuk paraqet absolutisht asgjë. Por asnjë shembull nuk mund të merret nga askund tjetër veçse nga përvoja, e cila prore jep vetëm phaenomena, dhe, prandaj, ky propozicion nuk do të thotë tjetër veçse: koncepti që ngërthen vetëm e vetëm pohime nuk përbën asgjë mohuese; një propozicion, në të cilin ne nuk kemi dyshuar kurrë.

atëherë vërtet në vetë konceptin nuk ka mbetur asgjë tjetër veçse brendia në përgjithësi dhe marrëdhëniet e saj të ndërsjella, vetëm e vetëm në mbështetje së cilave është e mundshme e jashtmja. Mirëpo, kjo domosdoshmëri, e cila mbështetet vetëm në abstraksion, nuk gjendet në vetë gjësendet nëse këto në të perceptuar janë të dhëna me përcaktime të tilla, të cilat shprehin marrëdhëniet, e për bazë të mos kenë asgjë të brendshme dhe e tërë kjo ngase ato nuk janë gjësende më vete, por vetëm dukuri. Çdo gjë që ne njohim në materien janë vetëm marrëdhënie (atë që ne e quajmë përcaktim të brendshëm të saj është vetëm një e brendshme komparative); mirëpo, ndërmjet marrëdhënieve ekzistojnë edhe marrëdhënie të pavarura dhe të qëndrueshme, në mbështetje të të cilave një objekt na bëhet i dhënë. Fakti se kur abstraktoj nga këto marrëdhënie unë nuk mund të marr me mend më shumë, nuk e heq konceptin e një gjësendi si dukuri, madje as konceptin e një objekti *in abstracto*, por e heq çdo mundësi të një objekti të tillë, i cili mund të përcaktohet vetëm me anë të konceptit, domethënë të noumenit. Vërtet, njeriu habitet, kur dëgjon se një gjësend duhet të jetë i përbërë krejtësisht nga marrëdhëniet, por një gjësend i tillë në të vërtetë edhe është një dukuri e kulluar dhe assesi nuk mund të merret me mend me anë të kategorive të kulluara; vetë kjo dukuri konsiston në marrëdhënien e thjeshtë të ndonjë gjëje në përgjithësi ndaj shqisave. Nëse nisemi nga vetë konceptet, atëherë as vetë marrëdhëniet e gjësendeve *in abstracto* nuk mund të merren me mend ndryshe veçse kështu: se një gjësend është shkaku i përcaktimeve në gjësendin tjetër, sepse ky është koncepti i arsyes sonë mbi vetë gjësendet. Mirëpo, meqenëse me këtë rast abstraktojmë nga çdo perceptim, atëherë bie çdo mënyrë, në të cilën, në llojllojshmërinë e dhënë, të gjitha pjesët e saj mund t'ia caktojnë vendin njëra-tjetrës, kurse kjo është forma e shqisësisë (hapësira), e cila, megjithëkëtë, i paraprin çdo kauzaliteti empirik.

Nëse ne me objekte thjeshtë inteligjibile kuptojmë ato gjësende, të cilat merren me mend[1] me anë të kategorive të kulluara, pa kurrfarë skeme të shqisësisë, atëherë objektet e tilla janë të pamundshme, sepse kusht i përdorimit objektiv të të gjitha koncepteve të arsyes është mënyra e të perceptuarit tonë, në mbështetje të së cilës objektet na behën të dhëna e, pra, nëse në abstraktojmë nga kjo, atëherë konceptet e arsyes nuk kanë asnjë marëdhënie ndaj asnjë objekti. Për më tepër, edhe sikur të donim të supozonim ndonjë mënyrë tjetër të të perceptuarit të ndryshme nga kjo mënyrë jona e të përceptuarit ndijor, prapëseprapë funksionet e mendimit tonë për të nuk do të kishin pasur asnjë rëndësi. Nëse ne me këtë kuptojmë vetëm objektet e ndodnjë të perceptuari jondijor, për të cilin kategoritë tona vërtet nuk vlejnë, dhe për të cilat, pra, ne kurrë nuk do të mund të kemi kurrfarë njohjeje (as perceptim, as koncept), atëherë në këtë domethënie të kulluar negative noumenet duhet të lejohen gjithsesi: sepse atëherë këto do të thonë vetëm se mënyra e të perceptuarit tonë nuk ka të bëjë me të gjitha gjësendet, por vetëm me objektet e shqisave tona, për ç'arsye të vlejturit e saj objektiv është i kufizuar dhe se, prandaj, mund të supozohet edhe ndonjë mënyrë tjetër e të perceptuarit e, pra, edhe gjësendet si objekte të saj. Por atëherë koncepti i një

[1] Në kopjen e dorës së Kantit thuhet: "njihen" (*von uns erkannt) (Nachträge, CL)*, kurse në tekstin origjinal thuhet "merren me mend" (*gedacht werden*).

noumeni është problematik, përkatësisht ky do të jetë një përfytyrim i një gjësendi, për të cilin ne nuk mund të themi se është i mundshëm apo i pamundshëm, ngase ne nuk njohim ndonjë mënyrë tjetër të të perceptuarit të ndryshme nga mënyra jonë e të perceptuarit e as koncepte të tjera përveç kategorive, kurse as perceptimi ynë e as kategoritë tona nuk janë në përputhje me ndonjë objekt jashtëndijor. Për këtë arsye, fushën e objektit të mendimit tonë ende nuk mund ta zgjerojmë në mënyrë pozitive jashtë kushteve të shqisësisë sonë dhe, përveç dukurive, të supozojmë edhe objekte të mendimit të kulluar, përkatësisht noumene, sepse këto objekte nuk kanë domethënie pozitive, e cila mund të përcaktohet. Lidhur me kategoritë duhet pranuar: se ato vetëm më vete ende nuk janë të mjaftueshme për njohjen e gjësendeve më vete dhe se pa shqisësinë e dhënë ato do të kishin qenë vetëm forma subjektive të unitetit të arsyes, por pa objekte. Me të vërtetë, mendimi nuk është më vete kurrfarë produkti i shqisësisë dhe, prandaj, nuk është i kufizuar nga ana e shqisave, mirëpo, për këtë arsye pa ndihmën e shqisësisë, ai nuk është menjëherë për ndonjë përdorim të kuluar dhe të pavarur, sepse me këtë rast ai nuk do të ketë objektin e tij. As noumeni nuk mund të paraqitet si një objekt i tillë, sepse ai vërtet është një koncept problematik i një objekti për një të perceptuar krejtësisht tjetër dhe për një arsye krejt tjetër nga çfarë është e jona, dhe i cili, pra, edhe vetë është një problem. Pra, koncept i noumenit nuk është koncept i ndonjë objekti, por është një problem, i cili medoemos pason nga karakteri i kufishëm i shqisësisë sonë, pra: a thua nuk do të kishin mund të ekzistojnë objekte, të cilat do të kishin qenë krejtësisht të pavarura nga të perceptuarit, por në këtë pyetje mund të jepet vetëm një përgjigje e pacaktuar, përkatësisht pasi që të perceptuarit ndijor nuk ka të bëjë me të gjitha gjësendet pa dallim, del se ka vend të supozohet se ekzistojnë më shumë objekte të tjera dhe të ndryshme, të cilat, pra, nuk mund të mohohen krejtësisht, por, për arsye të mungesës së një koncepti të caktuar (meqenëse asnjë kategori nuk është e përshtatshme për këtë), ato, gjithashtu, nuk mund të konsiderohen si objekte të arsyes sonë.

Prandaj, arsyeja e kufizon shqisësinë e me këtë rast nuk e zgjeron fushën e saj dhe duke ia bërë me dije shqisësisë që të mos ia ha mendja se mund të ketë të bëjë me të gjitha gjësendet më vete, por vetëm me dukuritë, ajo e merr me mend ndonjë objekt më vete, por vetëm si një objekt transcendental, i cili është shkak i dukurisë (por, vetë nuk është dukuri) dhe i cili nuk mund të merret me mend as si madhësi, as si realitet, as si substancë etj. (sepse këto koncepte kërkojnë forma konstante ndijore, brendapërbrenda të cilave këta përcaktojnë ndonjë objekt); për të cilin, pra, absolutisht nuk dihet se a gjendet në ne apo jashtë nesh, se me zhdukjen e shqisësisë a do të ishte zhdukur njëkohësisht edhe ai apo do të kishte mbetur edhe atëherë, kur ne do ta kishim larguar shqisësinë. Është çështje e dashjes sonë nëse këtë objekt do ta quajmë noumen ngase përfytyrimi i jonë për të nuk është ndijor. Mirëpo, meqenëse ne lidhur me të nuk mund ta zbatojmë asnjërin nga konceptet e arsyes sonë del se, prapëseprapë, për ne ky përfytyrim mbetet i zbrazët dhe nuk i shërben kurrçkahit veçse për t'i treguar kufijtë e njohjes sonë ndijore dhe për ta lënë një hapësirë, të cilen ne nuk mund ta përmbushim as në mbështetje të përvojës së mundshme e as me anë të arsyes së kulluar.

Pra, kritika e kësaj arsyeje nuk lejon që kjo t'i krijojë vetvetes ndonjë fushë të re të objekteve përveç atyre që mund t'i jenë dhënë si dukuri, dhe të ngritet në botët inteligjibile, madje, për më tepër, as në konceptin e tyre. Gabimi që në mënyrë më evidente çon në këtë dhe i cili, gjithsesi, mund të falet, por jo edhe të arsyetohet, konsiston në faktin se arsyeja, megjithë përcaktimin e saj, përdoret në mënyrë transcendentale dhe se objektet, përkatësisht perceptimet e mundshme duhet patjetër të drejtohen sipas koncepteve e jo konceptet sipas perceptimeve të mundshme (mbi të cilat mbështetet të vlejturit e tyre objektiv). Në anën tjetër, shkaku i kësaj qëndron, përsëri, në faktin se apercepcioni e së bashku me të edhe mendimi vijnë para çdo mendimi të caktuar të mundshëm ndërmjet përfytyrimeve. Pra, ne marrim me mend diçka në përgjithësi dhe e përcaktojmë në mënyrë ndijore, por, megjithëkëtë, e dallojmë objektin në përgjithësi dhe të përfytyruar *in abstracto* nga kjo mënyrë e të perceptuarit të tij. Kështu tash na mbetet një mënyrë që ta përcaktojmë vetëm me anë të mendimit, mënyrë kjo, e cila me të vërtetë është një formë e kulluar logjike pa përmbajtje, por e cila, prapëseprapë, na duket si ndonjë mënyrë, në të cilën ekziston gjësendi më vete (noumeni) dhe e cila nuk ka lidhje me të perceptuarit e kufizuar vetëm në shqisat tona.

*

* *

Para se ta braktisim analitikën transcendentale duhet të shtojmë patjetër edhe diçka që, ani pse më vete nuk ka ndonjë rëndësi të posaçme, por e cila, megjithëkëtë, do të mund të dukej e nevojshme për kompletësinë e sistemit. Koncepti më i lartë, me të cilin rëndom fillon filozofia transcendentale është ndarja në atë që është e mundshme dhe në atë që është e pamundshme. Por, meqenëse çdo ndarje supozon konceptin, i cili ndahet, del se duhet të paraqitet edhe një koncept më i lartë, kurse ky koncept është objekti në përgjithësi (i marrë në mënyrë problematike dhe duke mos vendosur nëse ai është diçka apo asgjë). Meqenëse kategoritë janë të vetmet koncepte që kanë të bëjnë me objektet në përgjithësi, del se edhe marrja e vendimit nëse ndonjë objekt është diçka apo asgjë do të nxirret sipas rendit dhe udhëzimit të kategorive.

1) Kundruall koncepteve *krejt, shumë* dhe *një* qëndron koncepti që heq çdo gjë, përkatësisht koncepti i *kurrçkahit* dhe i këtillë është objekti i ndonjë koncepti, i cili nuk korrespondon me asnjë perceptim, i cili nuk mund të tregohet=asgjë, hiç, përkatësisht një koncept pa objekte siç janë noumenet, të cilat nuk mund të llogariten në mesin e mundësive, ani pse, për këtë arsye, nuk është e thënë që patjetër të shpallen si pamundësi *(ens rationis)* ose siç janë, për shembull, disa forca të reja themelore, të cilat, ç'është e vërteta, merren me mend pa kundërthënie, por duhet patjetër të merren me mend edhe pa shembuj nga përvoja e, pra, nuk mund të llogariten në mesin e mundësive.

2) Realiteti është *diçka*, negacioni është hiç, përkatësisht koncepti i të munguarit të ndonjë objekti, si hija, ftohtësia *(nihil privativum).*

3) Forma e kulluar e perceptimit, pa ndonjë substancë, nuk është më vetvete kurrfarë objekti, por vetëm kushti i tij i kulluar formal (si dukuri), siç janë hapësira e kulluar apo koha e kulluar, të cilat, si forma të të perceptuarit, vërtet janë diçka, por vetë ato kurrsesi nuk janë objekte, që perceptohen (*ens imaginarium*)

4) Objekti i ndonjë koncepti, i cili është në kundërthënie më vetveten e tij është hiç, ngase koncepti i tillë është hiç, ajo që është e pamundshme si për shembull figura drejtevizore me dy anë (*nihil negativum*).

Nga këtu tabela e kësaj ndarjeje të konceptit ***hiç*** (sepse ndarja që këtij i përgjigjet i *diçkahit* del jashtë kësaj në mbështetje të vetvetes së saj) do të duhej të paraqitej kështu:

Hiçi
si

1. Koncept i zbrazët pa objekt
(ens rationis)

2. Objekt i zbrazët i ndonjë koncepti
(nihil privativum)

3. Perceptim i zbrazët pa objekt
(ens imaginarium)

4. Objekt i zbrazët pa koncept
(nihil negativum)

Tash shihet: se të marrët me mend i zbrazët (numri 1) dallon nga joqenia (numri 4) sepse nuk mund të llogaritet në mesin e mundësive, pasi që ajo është një imagjinatë e kulluar(edhe pse jo e kundërthënshme), kurse joqenia paraqet kundërtinë e mundësisë pasi që koncepti, për më tepër, e heq vetveten e vet (*selbst aufhebt)*. Përkundrazi, *nihil privatum* (numër 2) dhe *ens imaginarium* (numër 3) janë të dhëna të zbrazta për konceptet. Nëse drita nuk ka qenë e dhënë në shqisa, atëherë nuk mund të përfytyrohet as errësira, e nëse nuk janë perceptuar qeniet që shtrihen, atëherë nuk mund të përfytyrohet kurrfarë hapësire. As negacioni, sikurse edhe forma e kulluar e të perceptuarit pa diçka reale nuk janë kurrfarë objekte.

LOGJIKA TRANSCENDENTALE

Kaptina e dytë

Dialektika transcendentale

Hyrje

1. Dukja transcendentale

Më parë dialektiken transcendentale në përgjithësi e kemi quajtur *logjikë të dukjes* apo të aparencës. Mirëpo, kjo nuk do të thotë se dialektika është një doktrinë *mbi probalitetin*, sepse probabiliteti është një e vërtetë, por një e vërtetë, e cila është bërë e njohur në mbështetje të arsyeve të pamjaftueshme, njohja e të cilave, pra, është me të vërtetë jo e plotë, por, megjithëkëtë, nuk është e rreme, dhe, për këtë arsye, nuk mund të ndahet nga pjesa analitike e logjikës. Aq më pak mund të konsiderohen identike me *dukurinë* dhe *dukjen* (Erscheinung und Schein), sepse e vërteta apo dukja nuk gjenden në objektin nëse ky perceptohet, por në të gjykuarit për objektin, nëse objekti merret me mend. Pra, mund të themi me të drejtë se shqisat nuk gabojnë, por jo ngase ato prore gjykojnë drejt, por ngase ato fare nuk gjykojnë. Së këndejmi, si e vërteta, ashtu edhe lajthimi e, pra, edhe dukja nëse kjo çon kah lajthimi, mund të gjenden vetëm në të gjykuarit, përkatësisht vetëm në raportin e objektit ndaj arsyes sonë. Në njohjen, e cila përputhet plotësisht me ligjet e arsyes sonë nuk ekziston kurrfarë lajthimi. Po kështu kurrfarë lajthimi nuk ekziston as në një përfytyrim të shqisës (ngase ai nuk përmban kurrfarë gjykimi). Por asnjë forcë e natyrës, vetëm me veten e saj, nuk mund të devojojë nga ligjet vetjake të saj. Prandaj, as arsyeja me veten e saj (pa ndikimin e ndonjë shkaku tjetër) e as shqisat vetëm me veten e tyre nuk do të mashtronin. Arsyeja këtë nuk e bën ngase, kur vepron sipas ligjeve të saj, atëherë pasoja (gjykimi) duhet medoemos të përputhet me këto ligje. Ana formale e çdo të vërtete qëndron në përputhjen me ligjet e arsyes. Në shqisa nuk ekziston kurrfarë gjykimi, as i vërtetë, as i rremë. E, pra, meqenëse përveç këtyre dy burimeve të njohjes nuk kemi kurrfarë burimi tjetër, atëherë del se lajthimi zë fill në mbështetje të ndikimit të pahetushëm të shqisësisë në arsyen, për ç'arsye ndodh që bazat subjektive të gjykimit të gërshetohen me bazat objektive për ç'arsye këto të fundit heqin dorë nga përcaktimi i tyre[1] po ashtu sikundër ndonjë

[1] Shqisësia që i është nënshtruar arsyes si objekt i saj, në të cilën kjo e zbaton funksionin e saj, është burimi i njohjeve reale. Mirëpo, po kjo shqisësi, nëse ndikon në operacionin e arsyes dhe e nxit këtë, është burim lajthimi.

trup që lëviz në bazë të vetvetes do t'i përmbahej prore vijës së drejtë po në atë drejtim, por i cili kalon në lëvizjen lakore nëse në të njëjtën kohë në të ndikon forca tjetër në një drejtim tjetër. Për këtë arsye, për ta dalluar operacionin, i cili është karakteristik për arsyen nga ajo që përzihet në këtë operacion është e domosdoshme që gjykimin e gabuar ta konsiderojmë si diagonale midis dy forcave të cilat gjykimin e çojnë në dy drejtime të ndryshme, të cilat, si të thuash, e mbyllin një kënd, dhe këtë veprim të përbërë ta zbërthejmë në veprime të thjeshta të shqisësisë dhe të arsyes gjë që duhet të bëhet në gjykime të kulluara a priori e me anë të persiatjes transcendentale, me anë të së cilës (siç është thënë tashmë) çdo përfytyrimi i përcaktohet vendi i tij në atë fuqi të njohjes, e cila i përgjigjet atij, e pra, edhe ndikimi i kësaj fuqie njohëse në përfytyrimin.

Këtu nuk është puna e jonë të merremi me dukjen empirike (për shembull iluzioni optik), e cila shfaqet me rastin e përdorimit empirik të rregullave zatën të drejta të arsyes dhe e cila, nën ndikimin e imagjinatës, e josh fuqinë e të gjykuarit, por ne këtu duhet të merremi me *dukjen transcendentale*, e cila ushtron ndikim në parimet, zbatimi i të cilave as që është provuar në përvojë, me ç'rast do të kishim, së paku, bile një kriter të rregullsisë së tyre, por të cilat vetë ne, me gjithë tërë tërheqjen e vëmendjes nga ana e kritikës, na largojnë krejtësisht nga përdorimi empirik i kategorive dhe na pengojnë duke na opsesionuar me njëfarë zgjerimi *të arsyes së kulluar*. Parimet, zbatimi i të cilave mbahet plotësisht brenda kufijve të përvojës së mundshme do t'i quajmë parime *imanente*, kurse ato parime, të cilat duhet te dalin jashtë këtyre kufijve do t'i quajmë parime *transcendentale*. Mirëpo, me parime transcendentale unë nuk kuptoj përdorimin apo keqpërdorimin e kategorive, i cili është thjesht një gabim i fuqisë së të gjykuarit, të cilën kritika ende nuk ia ka dalë ta frenojë aq sa duhet, dhe e cila, pra, nuk ia vë veshin sa duhet kufirit të truallit, në të cilin vetëm arsyes së kulluar i është lejuar të sillet, por parimet e njëmendta, të cilat nga ne kërkojnë t'i shkatërrojmë të gjitha shtyllat kufizuese dhe me pa të drejtë ta kemi një truall krejtësisht të ri, i cili nuk njeh kurrfarë kufijsh. Për këtë arsye *transcendentalja* dhe *transcendentja* nu janë një dhe po ajo. Parimet, të cilat i kemi paraqitur më parë duhet përdorë vetëm e vetëm në mënyrë empirike e jo në mënyrë transcendentale, domethënë jo jashtë kufijve të përvojës. Por parimi, i cili i flakë këta kufij dhe, për më tepër, kërkon që këta të kapërcehen, quhet *transcendent*. Nëse kritika e jonë mund t'ia dalë ta zbulojë dukjen e këtyre gjoja parimeve, atëherë, përkundër tyre, parimet e përdorimit thjesht empirik do të mund të quheshin parime *imanente* të arsyes së kulluar.

Dukja logjike, e cila konsiston në imitimin e thjeshtë të formës së mendjes (dukja e përfundimeve të rremë) zë fill vetëm atëherë, kur rregullave logjike nuk u kushtohet një kujdes i mjaftueshëm. Prandaj, ajo zhduket menjëherë dhe plotësisht në çastin, kur rastit të dhënë i kushtohet kujdes i duhur. Mirëpo, dukja transcendentale nuk pranë të ekzistojë, madje as atëherë, kur të jetë zbuluar dhe, kur, në mbështetje të kritikës transcendentale, të jetë hetuar asgjësia e saj (dukja e propozicionit: bota duhet medoemos ta ketë fillimin e saj në hapësirë). Shkaku i kësaj qëndron në faktin se në mendjen tonë (të kundruar në mënyrë subjektive si një fuqi njerëzore e njohjes) gjenden rregullat kryesore dhe maksimat e

përdorimit të saj, të cilat kanë krejtësisht një pamje të propozicioneve themelore objektive dhe të cilat bëjnë që një domosdosi subjektive të ndonjë lidhjeje të koncepteve tona, të cilën e kërkon arsyeja, të konsiderohet si domosdosi objektive e përcaktimeve të gjësendeve më vete. Ky është një iluzion, nga i cili nuk mund të ikim dot, sikundër që nuk mund të ikim nga fakti që deti të mos na duket në mes si më i lartë se në bregun e tij, sepse mesin e detit e shohim sipas të rrezeve më të larta dritore se bregdetin ose për më tepër, sikundër as astronomi nuk mund ta pengojë që me rastin e daljes së saj Hëna të mos duket më e madhe megjithëse kjo dukje nuk mund ta mashtrojë.

Prandaj, dialektika transcendentale do të kënaqet me zbulimin e dukjes së gjykimeve transcendentale dhe, njëkohësisht, me pengimin që ajo të na mashtrojë; por dialektika kurrë nuk mund t'ia del që ajo të zhduket (sikurse dukja logjike) dhe të pranë të jetë dukje, sepse ne kemi të bëjmë me një iluzion natyror dhe të pashmangshëm, i cili mbështetet në propozicionet themelore subjektive, të cilët ai i paraqet sikur të ishin objektive ndërsa, me rastin e zgjidhjes së përfundimeve të rreme, dialektika logjike ka të bëjë vetëm me një gabim lidhur me zbatimin e propozicioneve themelore ose me ndonjë dukje artificiale në imitimin e tyre. Pra, ekziston një dialektikë e natyrshme dhe e pashmangshme e mendjes së kulluar, jo një dialektikë, në të cilën, për arsye të mosdijes, ngatërrohet ndonjë hutaç apo të cilën ndonjë sofist e ka trilluar në mënyrë artificiale me qëllim që t'i habitë njerëzit e mençur, por një dialektikë, e cila është e lidhur në mënyrë të pashkoqitshme me mendjen e njeriut, dhe e cila, edhe pasi ta kemi zbuluar shkëlqimin e saj të rremë, prapëseprapë nuk do të prajë ta mashtrojë mendjen dhe këtë ta shtyjë vazhdimisht në lajthime çasti, të cilat prore duhet të evitohen.

2. Mendja e kulluar si vend i dukjes transcendentale

A

Mendja në përgjithësi

Tërë njohja e jonë fillon me shqisa (*Sinnen*), nga këtu shkon kah arsyeja (*Verstand*) dhe përfundon me mendjen (*Vernunft*), mbi të cilën në ne nuk gjendet asgjë më e lartë që do ta kishte përpunuar materialin e perceptimit dhe këtë material ta vë nën unitetin më të lartë të mendimit. E ndjej veten të habitur pasi që tash unë duhet të jap shpjegim lidhur me këtë fuqi më të lartë të njohjes.[1] Sikundër ekziston një përdorim thjesht formal, domethënë një përdorim logjik i arsyes, po ashtu ekziston edhe një përdorim i tillë i mendjes, në të cilin kjo abstrakton nga e tërë përmbajtja e njohjes, por ekziston edhe një përdorim real i mendjes, sepse në të e kanë zanafillën e tyre disa koncepte dhe parime, të cilat kjo nuk i huazon as nga shqisat, as nga arsyeja. Të parën nga këto fuqi të

[1] *Hartenshtajn* është i mendimit se në vend të fjalisë "me këtë fuqi më të lartë të njohjes" duhet thënë "me këtë lloj më të lartë të njohjes" *(Erkenntnisart*").

njohjes vërtet kaherë e kanë shpjeguar logjicistët si fuqi e të përfunduarit indirekt (ndryshe nga të përfunduarit e drejtpërdrejtë, *consequentiis immediatis)*, por në këtë mënyrë ende nuk është shpjeguar fuqia e dytë e njohjes, fuqia që vetë i prodhon konceptet. Meqenëse këtu mendja na paraqitet e ndarë në dy: në një logjikë dhe në një fuqi transcendentale, del se lidhur me këtë burim të njohjes duhet kërkuar një koncept më të lartë, i cili në vete do t'i përfshinte të dy këto koncepte; megjithëkëtë, në mbështetje të analogjisë me konceptet e arsyes, ne mund të shpresojmë se koncepti logjik (*logisch Begriff*) do të na japë në dorë çelësin e konceptit transcendental, dhe se tabela e funksioneve të koncepteve të arsyes do të na japë, njëkohësisht, trungun gjenealogjik të koncepteve të mendjes.

Në pjesën e parë të logjikës sonë transcendentale ne e kemi shpjeguar arsyen si fuqi rregullash (*das Vermögen der Regeln)*; këtu dëshirojmë ta bëjmë dallimin ndërmjet mendjes dhe arsyes, duke e quajtur mendjen fuqi parimesh (*das Vermögen der Prinzipien*).

Shprehja parime është dykuptimore dhe rëndom ka domethënien vetëm të një njohjeje, e cila mund të përdoret si parim, megjithëse ajo më vete dhe sipas zanafillës së saj ende nuk është kurrfarë parimi. Çdo propozicion i përgjithshëm, madje, për më tepër, qoftë edhe i nxjerr nga përvoja (me anë të induksionit) mund të shërbejë si premisë e parë e një përfundimi të mendjes, por, në mbështetje të kësaj, ky propozicion nuk bëhet dot një parim. Aksiomat matematike (për shembull: ndërmjet dy pikave mund të ekzistojë vetëm një vijë e drejtë) janë, për më tepër, njohje të përgjithshme *a priori* dhe nga këtu me të drejtë quhen parime në raport ndaj atyre rasteve, të cilat mund të subsumohen në to. Por, megjithëkëtë, për këtë arsye, nuk mund të them se këtë veti të vijës së drejtë e njoh përgjithësisht dhe për vete në mbështetje të parimeve, por vetëm në mbështetje të të perceptuarit të kulluar.

Nga këtu njohje në mbështetje të parimeve do ta quaj atë njohje, në të cilën me anë të koncepteve e njohim atë që është e veçantë në atë që është e përgjithshme. Më në fund, në këtë mënyrë çdo përfundim i mendjes është një formë e derivacioni të ndonjë njohjeje në mbështetje të një parimi, sepse në premisën e sipërme prore ekziston një koncept, i cili bën që çdo gjë që subsumohet nën kushtin e tij të njihet nga ai sipas një parimi. Meqenëse tash çdo njohje e përgjithshme mund të shërbejë si premisë e sipërme e ndonjë përfundimi të mendjes, kurse këto propozicione të përgjithshme *a priori* i jep arsyeja, del se, më në fund, duke pasur parasysh përdorimin e tyre të mundshëm, ato gjithashtu mund të quhen parime.

Nëse këto propozicione themelore të arsyes së kulluar më vete i shqyrtojmë sipas zanafillës së tyre del se ato janë gjithçka tjetër, por jo njohje në mbështetje të parimeve, përkatësisht nga parimet, sepse ata nuk do të kishin qenë të mundshëm *a priori* sikur ne të mos kishim marrë në ndihmë perceptimin e kulluar (në matematikë) ose kushtet e përgjithshme të një përvoje të mundshme. Pohimi se çdo gjë që ndodh e ka ndonjë shkak kurrsesi nuk mund të nxirret nga koncepti i saj që ndodh në përgjithësi; përkundrazi ky pohim themelor tregon së pari se si për atë që ndodh mund të krijohet një koncept i caktuar i përvojës.

Pra, nga konceptet arsyeja kurrsesi nuk mund të nxjerrë njohje sintetike, e unë pikërisht këtë njohje e quaj parim të njëmendtë, kurse të gjitha propozicionet e tjera universale në përgjithësi mund të quhen parime krahasuese.

Ekziston një dëshirë e lashtë, e cila ndoshta ndonjëherë, kushedi ku, do të plotësohet që në vend të llojllojshmërisë së pafund të ligjeve civile të kërkohen parimet e këtyre, sepse pikërisht këtu qëndron enigma që legjislatura, si thuhet, të simplifikohet. Por ligjet edhe këtu janë vetëm kufizime të lirisë sonë (*nur Einschränkungen unserer Freiheit)* në ato kushte, në të cilat ajo është në përputhje të plotë me vetveten e saj; prandaj, ato kanë të bëjnë me diçka që është krejtësisht një vepër e jonë personale dhe që ne vetë mund ta prodhojmë në mbështetje të koncepteve tona për këtë. Mirëpo, të kërkosh që objektet më vete, që natyra e gjësendeve të vehet nën parime dhe sa kjo duhet të përcaktohet sipas vetë koncepteve, do të thotë të kërkosh, nëse jo ndonjë gjë të pamundshme, atëherë së paku diçka shumë të pakuptim. Lidhur me këtë çështja mund të qëndrojë si të dojë (sepse për këtë do të bëjmë fjalë më vonë), por, megjithëkëtë, nga kjo del qartazi së paku: se njohja nga parimet (*das Erkenntnis aus Prinzipien*) është (më vete) diçka krejtësisht tjetër dhe e ndryshme nga njohja e kulluar e arsyes, e cila vërtet mund t'u paraprijë edhe njohjeve të tjera në trajtë parimesh, mirëpo më vete ajo (nëse është sintetike) nuk mbështetët në mendimin e thjeshtë (*auf blossem Denken)* e as nuk përmban në vetvete ndonjë gjë që është universale ndaj koncepteve.

Nëse arsyeja është fuqi që me anë të rregullave i njëson dukuritë, atëherë mendja është fuqia, e cila, me ndërmjetësimin e parimeve, rregullave të arsyes u jep një unitet. Prandaj, mendja kurrë nuk ka të bëjë drejtëpërsëdrejti me përvojën ose me cilindo objekt, por me arsyen me qëllim që njohjeve të llojllojshme të saj t'u jep, në mbështetje të koncepteve, një unitet *a priori*, i cili mund të quhet uniteti i mendjes dhe i cili dallon krejtësisht nga ai unitet, të cilin mund ta prodhojë arsyeja.

Ky është koncepti i përgjithshëm i mendjes nëse ky fare mund të bëhet i kuptueshëm për arsye të mungesës së shembujve (të cilët mund të jepen vetëm më vonë).

B

Përdorimi logjik i mendjes

Ekziston dallimi ndërmjet asaj që njihet drejtëpërsëdrejti dhe asaj që vetëm nxirret me anë të të përfunduarit. Se në një figurë që kufizohet me tri anë ekzistojnë tri kënde - kjo njihet drejtpërsëdrejti; por shuma e këtyre këndeve është e barabartë me shumen e tre këndeve të drejta - kjo njihet me anë të të përfunduarit. Meqenëse për të kemi nevojë gjithnjë, të përfunduarit na bëhet shprehi dhe, për këtë arsye, më në fund, as që e hetojmë dallimin ndërmjet këtij dhe njohjes së drejtpërdrejtë, dhe shpeshherë, sikur me rastin e mashtrimit shqisor, besojmë se diçka perceptojmë drejtpërsëdrejti, por të cilën, prapëseprapë, e ke-

mi njohur me anë të të përfunduarit. Në secilin të përfunduar ekziston një propozicion që shërben si bazë, dhe një tjetër, përfundimi i cili nxirret nga propozicioni i parë, dhe, më në fund, pasoja përfundimtare *(Consequenz)*, në mbështetje të së cilës e vërteta e propozicionit të fundit është e lidhur në mënyrë mëvetësore dhe të pashmangshme me të vërtetën e propozicionit të parë nëse gjykimi i nxjerr tashmë gjendet në propozicionin e parë kështu që mund të nxirret nga ky pa ndërmjetësimin e ndonjë përfytyrimi të tretë, atëherë përfundimi quhet i drejtpërdrejtë (*cosequentia immediata*); unë më me ëndje do ta kisha quajtur përfundimi i arsyes. Por, nëse përveç asaj njohjeje që është marrë si bazë është i nevojshëm edhe ndonjë gjykim tjetër që të mund të nxirret përfundimi, atëherë përfundimi i tillë quhet përfundim i mendjes *(Vernunftschluss)*. Në propozicionin: *të gjithë njerëzit janë të vdekshëm* tashmë janë të ngërthyer propozicionet: disa njerëz janë të vdekshëm, disa të vdekshëm janë njerëz, asgjë që është e pavdekshme nuk është njeri, dhe prandaj, këto janë përfundime të drejtpërdrejta që pasojnë nga propozicioni i parë. Përkundrazi, propozicioni: të gjithë shkencëtarët janë të vdekshëm nuk gjendet në propozicionin e supozuar (sepse në të kurrsesi nuk gjendet koncepti shkencëtarët) dhe, prandaj, nga ai mund të nxirret vetëm me ndërmjetësimin e ndonjë gjykimi të mesëm.

Në çdo përfundim të mendjes unë së pari, me ndihmën e *arsyes,* e marr me mend ndonjë *rregull (maior)*. Së dyti, me ndërmjetësimin *e fuqisë së të gjykuar* e *subsumoj* ndonjë njohje nën kushtin e rregullit *(minor)*. Së fundi, e *përcaktoj* njohjen time më anë të predikatit të rregullit *(conclusio)* e, pra, a priori me anë të *mendjes*. Pra, ai raport, të cilin propozicioni i sipërm e paraqet si një rregull ndërmjet një njohjeje dhe kushtit të saj, përbën llojet e ndryshme të përfundimeve të mendjes. Prandaj, këto përfundime janë të trillojshme sikundër edhe të gjitha gjykimet nëse ndërmjet tyre dallohen sipas mënyrës, në të cilën e shprehin marrëdhënien e njohjes në arsyen, përkatësisht përfundime *kategorike* ose *hipotetike* ose *disjunktive* të mendjes.

Nëse, siç ndodh shpeshherë, përfundimi është paraqitur në trajtë gjykimi me qëllim të shihet nëse nga gjykimet tashmë të dhëna, në të cilat me mend merret ndonjë objekt krejtësisht tjetër, atëherë unë në arsyen kërkoj asercionin e këtij përfundimi me qëllim të shoh nëse ai paraqitet në të nën disa kushte e sipas ndonjë rregulli të përgjithshëm. Nëse unë tash gjej ndonjë kusht të tillë dhe nëse objekti i përfundimit mund të subsumohet në kushtin e dhënë, atëherë del se ky përfundim është derivuar nga rregulli, *i cili vlen edhe për objektet e tjera të njohjes*. Nga këtu shihet se në të përfunduar mendja synon që llojllojshmërinë e madhe të njohjes së arsyes ta reduktojë në numrin sa më të vogël të parimeve (të kushteve të përgjithshme) dhe, kështu ta sendërtojë unitetin e tyre më të lartë.

C

Përdorimi i kulluar i mendjes

A mund të izolohet mendja dhe a është ajo edhe pas kësaj ende burim i posaçëm i koncepteve dhe i gjykimeve, të cilat pasojnë vetëm nga ajo, dhe me ndërmjetësimin e të cilave ajo ka të bëjë me objektet, a po mos është mendja vetëm një fuqi e kulluar subalterale, me anë të së cilës njohjeve të dhëna u jepet njëfarë forme, forma logjike, me anë të së cilës vetëm subordinohen njëra nën tjetrën njohjet e arsyes, dhe rregullat më të ulëta nën rregullat e tjera më të larta (kushti i të cilës në sferën e vet e ngërthen kushtin e atyre rregullave më të ulëta) nëse kjo është e mundsshme të arrihet me anë të krahasimit të tyre? Kjo është një çështje, me të cilën, tash për tash, ne merremi vetëm përkohësisht. Në të vërtetë, llojllojshmëria e rregullave dhe uniteti i parimeve është ajo, të cilën e kërkon mendja me qëllim që arsyen ta sjellë në harmoni të plotë me vetveten e saj, sikundër arsyeja e subordinon llojllojshmërinë e perceptimeve me qëllim që në këtë mënyrë ta vendosë një lidhje ndërmjet tyre. Mirëpo, një propozicion i këtillë nuk ua përshkruan objekteve kurrfarë ligje dhe në vete nuk përmbanë bazën e mundësisë që ata, si të till, fare mund të njihen e të përcaktohen, por ua paraqet vetëm një ligj thjeshtë subjektiv të udhëheqjes me rezervat e arsyes sonë, përkatësisht, në ç'mënyrë me anë të krahasimit të koncepteve të saj të reduktohet përdorimi i këtyre koncepteve në numrin më të vogël e, megjithëkëtë dhe për këtë arsye, të mos kihet të drejtë që nga vetë objektet të kërkohet një harmoni e tillë e cila shkon në të mirë të kënaqësisë dhe të zgjerimit të arsyes sonë e, njëkohësisht, maksimës të mos ia përshkruaj të vlejturit objektiv. Me një fjalë, pyetja qëndron në këtë: a thua mendja më vete (*Vernunft an sich)*, domethënë mendja e kulluar *a priori (die reine Vernunft a priori*) ngërthen parime sintetike dhe rregulla dhe ku mund të konsistojnë këto parime?

Veprimi formal dhe logjik i mendjes në të përfunduarit indirekt na jep tashmë mjaft informacione se në çka do të mbështetet parimi transcendental i kësaj fuqie në njohjen sintetike me anë të mendjes së kulluar.

Së pari, përfundimi i mendjes (*Vernunftschluss*) nuk ka të bëjë me perceptimet me qëllim që t'i vë nën rregulla (siç bën arsyeja me kategoritë e saj), por me konceptet dhe gjykimet. Pra, nëse edhe mendja e kulluar ka të bëjë me objekte, prapëseprapë ajo me objektet dhe me të perceptuarit e tyre në asnjë mënyrë nuk ka të bëjë në mënyrë të drejtpërdrejtë, por vetëm me arsyen dhe gjykimet e saj, të cilat zbatohen drejtpërsëdrejti në shqisat dhe në perceptimet e tyre në mënyrë që ta përcaktojnë objektin e tyre. Prandaj, uniteti i mendjes nuk është ndonjë unitet i përvojës së mundshme, por nga ky unitet, si uniteti i arsyes, dallon në mënyrë thelbësore. Së çdo gjë që ndodh e ka shkakun e saj, ky assesi nuk është ndonjë propozicion themelor, të cilin mendja e ka njohur dhe e ka përshkruar. Ky propozicion themelor e bën të mundshëm unitetin e përvojës dhe asgjë nuk huazon nga mendja, e cila pa këtë marrëdhënie me përvojën e mundshme e duke u mbështetur vetëm në koncepte, kurrën e kurrës nuk do të kishte mund ta përshkruaj një unitet të tillë sintetik.

Së dyti, në përdorimin e saj logjik mendja kërkon kushtin e përgjithshëm të gjykimit të saj (propozicionin e derivuar), dhe vetë përfundimi indirekt nuk është asgjë tjetër veçse një gjykim, i cili derivohet me anë të subsumcionit të kushtit të tij nën një rregull të përgjithshëm (propozicioni i sipërm). Meqenëse tash edhe ky rregull i është nënshtruar të njëjtës përpjekje të mendjes dhe meqenëse duhet patjetër të kërkohet kushti i kushtit (me anë të një prosilogjiymi) dhe kjo duhet bërë derisa të jetë e mundshme del se vërtet shihet se propozicioni themelor i posaçëm i mendjes në përgjithësi (në përdorimin logjik) është ky: që për njohjen e kushtëzuar të arsyes të gjendet ajo që është ë pakushtëzuar, me të cilën uniteti i saj merr fund.

Por kjo maksimë logjike ndryshe nuk mund të bëhet parim i mendjes së kulluar veçse duke u supozuar kjo: nëse është e dhënë e kushtëzuar, atëherë është i dhënë (domethënë gjendet në objektin dhe në lidhjen e tij) gjithashtu i tërë vargu i kushteve, të cilat i nënshtohen njëri-tjetrit, varg ky, i cili vetë nuk është i kushtëzuar.

Mirëpo, një propozicion i këtillë themelor i mendjes së kulluar qartazi është *sintetik*, sepse ajo që është e kushtëzuar vërtet në mënyrë analitike ka të bëjë me ndonjë kusht, por jo me atë që është e pakushtëzuar. Nga ky propozicion duhet po në këtë mënyrë të pasojnë propozicione të ndryshme sintetike, për të cilat arsyeja e kulluar nuk di asgjë, pasi që kjo ka të bëjë vetëm me objektet e përvojës së mundshme, njohja dhe sinteza e të cilave prore janë të kushtëzuara. Ajo që nuk është e pakushtëzuar, nëse vërtet ekziston, mund të studiohet në mënyrë të veçantë në të gjitha ato përcaktime të saj, me të cilat ajo dallon nga e tëra ajo që është e kushtëzuar, dhe, në këtë mënyrë, ajo duhet patjetër të japë material për disa propozicione sintetike *a priori*.

Por, propozicionet themelore, të cilat pasojnë nga ky parim më i lartë i mendjes së kulluar do të jenë, duke pasur parasysh të gjitha dukuritë, ***transcendente***, përkatësisht nga ky parim kurrë nuk do të mund të bëhet ndonjë përdorim empirik, i cili korrespondon me të. Pra, ky do të dallohet krejtësisht nga të gjitha propozicionet themelore të arsyes (përdorimi i të cilave është krejtësisht ***imanent*** pasi që këta për detyrë të tyre kanë vetëm mundësinë e përvojës). Të gjurmosh nëse ai propozicion themelor, i cili thotë: se vargu i kushteve (në sintezën e dukurive ose, gjithashtu, në sintezën e të marrit me mend të gjësendeve në përgjithësi) shtrihet deri tek ajo që është e pakushtëzuar, është apo nuk është objektivisht i vërtetë; cilat rrjedhoja pasojnë nga këtu e lidhur me përdorimin empirik të arsyes, ose, përkundrazi ndoshta fare nuk ekziston ndonjë parim i tillë i mendjes, i cili vlen në mënyrë objektive, por ekziston vetëm një dispozitë e thjeshtë logjike, e cila kërkon që gjatë ngritjes përpjetë kah kushtet gjithnjë më të larta t'i afrohemi kompletësisë së tyre dhe në këtë mënyrë në njohjen tonë të fusim unitetin më të lartë të mendjes, i cili është i mundshëm për ne; po them të gjurmosh nëse kjo nevojë e mendjes nuk ka qenë, për arsye të ndonjë mosmarrëveshtje, e konsideruar si një propozicion themelor transcendental i mendjes së kulluar, i cili, për arsye të pakujdesisë, në vetë objektet është postuluar një plotësi e tillë e pakufishme e vargut të kush-

teve; edhe në këtë rast të gjurmohen se cilat janë lajthimet dhe iluzionet, që do të mund të futeshin në përfundime indirekte, premisa e sipërme e të cilave është e marrë nga mendja e kulluar (dhe e cila, ndoshta, është më shumë një peticion se postulat) dhe të cilët ngriten nga përvoja përpjetë kah kushtet e tyre: ja, ky gjurmim do të jetë puna e jonë në dialektikën transcendentale, të cilën tash dëshirojmë ta zhvillojmë nga burimet e saj, të cilat janë të fshehura thellë në mendjen njerëzore. Në dialetikën transcendentale do ta ndajmë në dy pjesë kryesore, nga të cilat pjesa e parë do të merret *me konceptet transcendentale* të mendjes së kulluar, kurse pjesa e dytë *me përfundimet e saja indirekte transcendentale dhe dialektike.*

DIALEKTIKA TRANSCENDENTALE

Libri i parë

Konceptet e mendjes së kulluar

Sido që të qëndrojë çështja e mundësisë së koncepteve nga mendja e kulluar, prapëseprapë, ato nuk janë koncepte thjesht të reflektuara, por të derivuara. Konceptet e mendjes merren me mend gjithashtu *a priori* para përvojës dhe për arsye të përvojës; mirëpo, ato në vetvete nuk ngërthejnë asgjë më shumë se unitetin e refleksionit mbi dukuritë, nëse këto duhet patjetër t'i takojnë një vetëdijeje të mundshme empirike. Vetëm me anë të këtyre koncepteve bëhen të mundshme njohja dhe përcaktimi i ndonjë objekti. Pra, këto koncepte, japin, para së gjithash, material për të përfunduar dhe këtyre nuk u paraprijnë kurrfarë konceptesh të tjera *a priori* për objektin, koncepte, nga të cilat do të mund të derivoheshin. Përkundrazi, realiteti i tyre objektiv, megjithëkëtë, mbështetet vetëm në faktin se, meqenëse ato përbëjnë formën intelektuale të tërë përvojës, zbatimi i tyre medoemos duhet të tregohet në përvojë.

Por vetë emri koncepti i mendjes tregon që më parë: se ai nuk dëshiron të kufizohet brendapërbrenda përvojës, sepse ka të bëjë me një njohje, nga e cila çdo njohje empirike është vetëm një pjesë (mbase ndaj tërësisë së përvojës së mundshme ose të sintezës së saj empirike) dhe, deri tek e cila, ç'është e vërteta, kurrfarë përvoje e njëmendtë asnjëherë nuk arrin plotësisht, megjithëse është një pjesë e saj. Konceptet e mendjes shërbejnë për të konceptuar (*begreifen*), sikundër konceptet e arsyes shërbejnë për t'i kuptuar (*verstehen*) (perceptimet). Meqenëse konceptet e mendjes përmbajnë atë që është e pakushtëzuar, del se ata kanë të bëjnë me diçka që i takon tërë përvojës së gjithmbarshme, por që vetë kurrë nuk mund të jetë objekt i përvojës: me diçka, deri tek e cila na çon mendja në përfundimet e saj të derivuara nga përvoja, dhe sipas të cilës ajo e mat dhe e vlerëson shkallën e përdorimit të saj empirik, diçka që kurrë nuk përbën ndonjë anëtar të sintezës empirike. Nëse konceptet e këtilla, pa marrë parasysh këtë, kanë një të vlejtur objektiv, atëherë mund të quhen *conceptus ratiocinati* (koncep-

tet e derivuara në mënyrë të drejtë); por nëse nuk e kanë një të vlejtur objektiv, atëherë ato fshehurazi janë përvjedhur në bazë të ndonjë dukjeje në të përfunduar dhe, prandaj, mund të quhen *conceptus ratiocinantes* (përfundime sofistike). Mirëpo, meqenëse për këtë vendim, mund të merret në pjesën kryesore, e cila bën pjesë mbi përfundimet dialektike të mendjes së kulluar, ne këtu nuk do të bëjmë më fjalë për këtë, por paraprakisht, sikundërqë konceptet e kulluara t'arsyes i kemi quajtur kategori, po ashtu edhe koncepteve të mendjes do t'u japim një emër të ri dhe do t'i quajmë *ide transcendentale*, dhe tash këtë emertim do ta shpjegojmë dhe ta arsyetojmë.

Kaptina e parë e librit të parë të dialektikës transcendentale

Mbi idetë në përgjithësi

Me gjithë begatinë e madhe të gjuhëve tona, prapëseprapë mendimtari gjendet shpeshherë në situatë të vështirë lidhur me shprehjen, e cila do t'i përgjigjej saktësisht konceptit të tij dhe, për arsye të mungesës së shprehjes së tillë ai nuk mund të jetë i kuptueshëm aq sa duhet as për të tjerët e, madje, as për vetveten e tij. Të formosh fjalë të reja do të thotë të krijosh ligje në fushën e gjuhëve, gjë që rrallëherë ndodh të bëhet me sukses; prandaj, para se t'i përvishet këtij mjeti deshperativ, më mirë është që njeriu të shikojë në ndonjërën nga gjuhët e vdekura kulturore nëse në të gjendet ky koncept së bashku me shprehjen e tij të përshtatshme; madje, edhe nëse përdorimi i vjetër i saj, për arsye të pakujdesisë së krijuesit të saj, është bërë pak i pacaktuar, prapëseprapë është më mirë të konstatohet ajo domethënie, e cila për atë kohë ka qenë më karakteristike (bile edhe nëse do të mbetej e pasigurt nëse atëherë është patur parasysh po ai kuptim), sesa të prishet e tërë puna duke e bërë këtë të pakuptueshme.

Për këtë arsye, nëse, të themi, për ndonjë koncept është gjetur vetëm një fjalë e vetme, e cila me domethënien e saj tashmë të pranuar i përgjigjet saktësisht atij koncepti, dallimi i të cilit nga konceptet e tjera të ngjashme është me shumë rëndësi, është me mend që në përdorimin e kësaj fjale të mos veprojmë në mënyrë dorëlirë dhe të mos përdoret vetëm për hir të ndryshimit, si një sinonim në vend të fjalëve të tjera, por të ruhet me kujdes domethënia e saj e posaçme, sepse, meqenëse shprehja nuk tërheq vëmendjen në mënyrë të veçantë, por humb në grumbullin e shprehjeve, të cilat kanë domethënie krejtësisht tjetër, mund të ndodhë fare lehtë të humb edhe ai kuptim, të vetmin të cilin kjo shprehje ia ka dalë ta ruaj.

Shprehjen *ide Platoni* e ka përdorë në atë mënyrë që mund të shihet fare lehtë se me këtë shprehje ai ka kuptuar diçka, jo vetëm që kurrë nuk mund të arrihet me anë të shqisave, por për më tepër, që i kapërcen larg konceptet e arsyes, me të cilat është marrë *Aristoteli*, sepse në përvojë kurrnjëherë nuk mund të gjendet ndonjë gjë që do t'i përgjigjej kësaj shprehjeje. Sipas Platonit, idetë janë paradigmat e vetë gjësendeve e jo vetëm çelës i përvojës së mundshme, siç

janë kategoritë. Sipas mendimit të tij, idetë kanë dalë nga mendja më e lartë, prej nga kanë qenë të dhëna mendjes njerëzore, mendje kjo që tashmë nuk gjendet në gjendjen fillestare të saj, por me anë të kujtesës (që quhet filozofi) dhe me shumë përpjekje duhet patjetër t'i shkaktojë ato ide të lashta, të cilat tash janë errësuar shumë. Tash këtu nuk dua të lëshohem në asnjë shqyrtim letrar që ta përcaktoj atë kuptim, të cilin ky fillozof subtil, e ka lidhur për këtë shprehje të tij. Dua vetëm të theksoj se nuk është gjë jo e rëndomtë, si në të folurit e rëndomtë, ashtu edhe në shkrime, që një shkrimtar, në mbështetje të krahasimit të atyre mendimeve, të cilat ky i thotë për objektin e tij, mund të kuptohet, madje, për më tepër, të kuptohet më mirë se që ai e ka kuptuar vetveten, për arsye se ai konceptin e tij nuk e ka përcaktuar mjaft qartë dhe, prandaj, herë-herë ka thënë, bile edhe ka menduar në kundërshtim me qëllimin e tij.

Platoni e ka veneruar shumë mirë se fuqia e jonë e njohjes e ndjen një nevojë shumë më të lartë e jo vetëm nevojën që dukuritë të shkronjëshqiptohen sipas ligjeve të unitetit sintetik në mënyrë që të mund të lëxohen si përvojë dhe që mendja e jonë, sipas natyrës së saj, të mund të ngritet deri te njohjet, të cilat shkojnë shumë larg që ndonjëherë të mund t'i përgjigjet ndonjë objekt i përvojës, por njohje këto, të cilat, me gjithë tërë këtë, e kanë realitetin e tyre dhe assesi nuk janë trillime të kulluara (*blosse Hirngespinste*).

Idetë e tij Platoni i ka gjetur, para së gjithash, në tërë atë që është praktike[1], domethënë në atë që mbështetet në lirinë, e cila, nga ana e saj, gjendet në mesin e atyre njohjeve, të cilat paraqesin një produkt të posaçëm të mendjes. Ai që dëshiron që konceptet e virtytit t'i nxjerrë nga përvoja, ai që mostër burimi të njohjes dëshiron ta bëjë atë që në çdo rast mund të shërbejë vetëm si shembull shpjegimi jo të plotë (siç kanë bërë shumë njerëz), ai virtytin do ta kishte bërë një mrekulli dykuptimore, e cila ndryshon sipas rrethanave dhe kohës dhe e cila nuk do të mund të përdorej për asnjë rregull. Përkundrazi, çdokush e sheh se kur atij ia prezantojnë ndokend si mostër të virtytit, prapëseprapë, ai vetëm në kokën e tij e ka origjinalin e njëmendtë, me të cilin e krahason këtë gjojamostër, dhe e vlerëson vetëm sipas këtij origjinali. Ky origjinal i njëmendtë është ideja e virtytit, në raport ndaj të cilës të gjitha gjësendet e mundshme të përvojës, ç'është e vërteta, mund të shërbejnë si shembuj (si prova se deri në një shkallë mund të sendërtohet ajo, të cilën e kërkon mendja), por jo si paradigma. Nga fakti se veprimi i një njeriu kurrë nuk do të jetë adekuat me atë që në vete ngërthen ideja e virtytit, kurrsesi nuk del se në këtë mendim ka ndonjë gjë kimerike, sepse, megjithëkëtë, vetëm me anë të kësaj ideje është i mundshëm çdo gjykim mbi vlerën ose jovlerën morale (über den moralischen wert oder Unwert).

[1] Ai vërtet e ka zgjeruar konceptin e tij dhe në fushën e njohjeve spekulative, por vetëm nëse ato kanë qenë të kulluara dhe të'dhëna krejtësisht *a priori*, pastaj edhe në matematikë megjithëse kjo objektin e saj e ka vetëm e vetëm në përvojen e *mundshme*. Tash këtu unë nuk mund të shkoj pas tij në këtë, sikundër as në deduksionin mistik të këtyre ideve ose në teprimet, në të cilat ai idetë, si të thuash, i hipostazon. Megjithëse të folurit subtil, të cilin ai e përdorë në këtë fushë është krejtësisht i aftë për një interpretim, i cili është më i butë dhe më shumë i përgjigjet natyrës së gjësendeve.

Prandaj, ajo shërben si një postament i domosdoshëm i çdo afrimi në drejtim të përsosmërisë morale sado larg që të na mbajnë pengesat, të cilat fshehen në natyrën njerëzore dhe të cilat nuk mund të përcaktohen sipas shkallëve të tyre.

Republika e Platonit hyri në proverbe si gjoja një shembull shprehimor i përsosmërisë së ëndërruar, e cila mund të ekzistojë vetëm në trurin e një mendimtari të ngeshëm dhe Bruker konsideron se është qesharake ajo që thotë Platoni se një princ kurrë nuk do të kishte qeverisë si duhet sikur të mos kishte participuar në idetë. Mirëpo, më mirë do të kishte qenë sikur për këtë mendim të ishte persiatur më shumë në mënyrë që (aty ku ky njeri i jashtëzakonshëm na lë pa ndihmën e tij) të shpjegohet në mbështetje të përpjekjeve të reja se të flaket si i padobishëm me pretekst shumë të mjerë dhe të dëmshëm se ky mendim është i parealizueshëm. Një kushtetutë, e cila do të kishte garantuar *lirinë më të madhe njerëzore* me anë të ligjeve, të cilat do të kishin mundësuar që *liria e çdo individi të mund të ekzistojë së bashku me lirinë e të gjithë njerëzve të tjerë* (jo lumturinë më të madhe sepse ajo do të vijë nga vetvetja e saj) është, prapëseprapë, së paku një ide e domosdoshme, nga e cila duhet filluar, patjetër, jo vetëm në skicën e parë të ndonjë kushtetute shtetërore, por edhe në të gjitha ligjet dhe, me ç'rast, në fillim duhet abstraktuar nga pengesat e dhëna, të cilat, ndoshta, nuk dalin medoemos aq nga natyra njerëzore, sa, përkundrazi, nga fakti se në legjislaturë mbeten pas dore idetë e njëmendta. Asgjë nuk mund të jetë aq e dëmshme dhe për një filozof aq jodinjitoze se apelimi vulgar në përvojën gjeja të kundërthënshme, e cila as që do të kishte ekzistuar sikur ato institucione në kohën e tyre të ishin, themeluar sipas ideve dhe sikur në vend të tyre konceptet e pagdhendura (rohe Begriffe), pikërisht për këtë arsye, të mos kishin penguar çdo qëllim të mirë sepse janë formuar nga përvoja. Nëse sa më shumë që legjislatura dhe qeveria të jenë në harmoni me këtë ide aq më të rralla do të kishin qenë dënimet, atëherë është plotësisht me mend të thuhet (siç bën Platoni) se dënimet nuk do të kishin qenë kurrë të domosdoshme sikur legjislatura të kishte qenë plotësisht në rregull. Por, edhe sikur ky rast i fundit të mos paraqitej kurrë, prapëseprapë krejtësisht është e saktë ajo ide, e cila këtë maksimum e paraqet si një mostër se si, sipas tij, konstitucionaliteti ligjor i njerëzve më shumë do t'i kishte afruar këto kah përsosmëria më e madhe e mundshme, sepse çështja se cila është shkalla më e lartë, në të cilën njerëzia duhet të ndalet e, pra, sa mund të jetë ajo diskrepancë, e cila doemos mbetet edhe mëtej ndërmjet idesë dhe realizimit të saj askush nuk mund dhe nuk duhet ta përcaktojë pikërisht për arsye se ka të bëjë me lirinë, e cila mund ta kapërcejë çdo kufi të shestuar.

Mirëpo, Platoni me të drejtë provën se gjësendet në natyrë, sipas zanafillës së tyre, janë nga idetë, e kërkon, jo vetëm në faktin se mendja njerëzore vë në pak shkakësinë e njëmendtë ku idetë vijnë e bëhen shkaqe (të operacioneve dhe të objekteve të tyre) vepruese, përkatësisht, jo vetëm në atë që bën pjesë në moral, por edhe në vetë natyrën. Një bimë, një kafshë, rregullsia e rendit në strukturën e botës (mbase edhe i tërë rendi në natyrë) tregojnë qartë se këto janë të mundshme vetëm në mbështetje të ideve; se me të vërtetë asnjë krijesë e po-

saçme në kushte të posaçme të ekzistencës së saj nuk përputhet me idenë mbi atë që është më e përsosur në llojin e saj (sikundër as njeriu nuk përputhet me idenë e njerëzisë, të cilën, për më tepër, e mbanë në shpirtin e tij), se, megjithëkëtë, këto ide në mendjen më të lartë janë të përcaktuara në mënyrë individuale, se janë të pandryshueshme, të plota dhe se paraqesin shkaqet origjinale të gjësendeve dhe se, pra, vetëm ajo tërësi, të cilën këto e përbëjnë në lidhjen e ndërsjellë në gjithësi, është plotësisht adekuate me idenë, të cilën ne e kemi për këtë krijesë. Nëse e veçojmë atë që është një teprim në të shprehur, atëherë ai elan spiritual (Geistesschwung) i këtij filozofi, me të cilin ky ngritet nga observimi thjesht referues[1] i rendit fizik në botë deri te lidhja arkitektonike e këtij rendi në drejtim të qëllimeve, domethënë në drejtim të ideve, paraqet një përpjekje, e cila meriton të respektohet dhe të imitohet; kurse, duke pasur parasysh atë që ka të bëjë me parimet e moralit, të legjislaturës dhe të fesë, ku idetë vetëm përvojën (e së mirës) e bëjnë të mundshme, ani pse në këtë kurrë nuk mund të shprehen plotësisht, ky elan i tij paraqet një meritë të tij të posaçme, e cila nuk venerohet vetëm për arsye se vlerësohet në mbështetje të atyre rregullave empirike, të vlejturit e të cilave si parime do të duhej të hiqet (aufgehoben) pikërisht në mbështetje të këtyre ideve; sepse, sa i përket natyrës na jep rregullin dhe paraqet burimin e së vërtetës; por, sa u përket ligjeve morale, përvoja është (mjerisht!) në anën e dukjes apo të aparencës, dhe, prandaj, është për çdo gjykim që ligjet lidhur me atë që unë *duhet ta bëj (was ich tun soll)* i marrë nga ajo *që bëhet (was getan wird)* ose ato i kufizoj me këtë.

Në vend të të gjitha këtyre observimeve, në derivimin e drejtë të të cilave në të vërtetë qëndron dinjiteti i posaçëm i filozofisë, ne tash do të merremi me një punë, e cila nuk është aq e ndritshme, por e cila nuk është e padobishme: ta rrafshojmë dhe ta aftësojme për ngritjen e atyre godinave të madhërishme morale atë truall, në të cilin gjenden shumë kanale të urtheve, të cilët i ka ndërtuar mendja, duke kërkuar më kot, por me shpresë e besim të madh, të gjejë thesarin e fshehur, kanale këto që i kanosen sigurisë së këtij ndërtimi. Pra, tash rendi është në ne që ta njohim saktësisht përdorimin transcendental të mendjes së kulluar, parimet dhe idetë e saj me qëllim që të mund ta përcaktojmë dhe ta vlerësojmë drejt ndikimin e mendjes së kulluar dhe vlerën e saj. Mirëpo, para se ta lëmë anash këtë hyrje paraprake i lus të gjithë ata, të cilëve filozofia u fle në zemër (më të shumtë janë ata që këtë e kanë vetëm në gojë se ata që me të vërtetë ndjejnë kështu), që nëse do të janë të bindur në atë që e thash me parë dhe në atë që do të pasojë) ta marrin në mbrojtje shprehjen ideja në domethënien e saj origjinale (den Ausdruck Ideee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schuz zu nehmen), në mënyrë që më vonë të mos bjerë në mesin e atyre shprehjeve të tjera, me anë të të cilave rëndom emërtohen gjithfarë lloje të përfytyrimesh pa kurrfarë rendi dhe të mos dëmtohet shkenca. Fundja, ne nuk na mungojnë shprehjet, të cilat janë mjaftë të përshtatshme për çdo lloj përfytyrimesh dhe, prandaj, nuk kemi nevojë të prekim në pronësinë e ndonjë lloji

[1] Në origjinalin thuhet: "der kopeilichen Betrachtung" mirëpo, Görland është i mendimit se duhet të jetë: "blosse referierenden".

tjetër përfytyrimesh. Qe disa shkallë të këtyre. *Përfytyrimi* në përgjithësi (repre-sentatio) është gjini. Nën këtë gjendet përfytyrimi me vetëdije (perceptio). Një *perceptim* që ka të bëjë vetëm me subjektin si modifikim i gjendjes së tij është *ndijim* (sensatio); një perceptim objekti është *njohje* (cognitio). Njohja është ose *perceptim* ose *koncept* (intuitus vel conceptus). Perceptimi ka të bëjë drejtpër-drejt me objektin dhe është i përveçëm; koncepti ka të bëjë tërthorazi me objektin, me ndërmjetësimin e një tipari, i cili mund të jetë i përbashkët për një numër të madh gjësendesh. Koncepti është ose *empirik* ose *i kulluar*; dhe koncepti i kulluar, nëse zanafillën e tij e ka vetëm në arsyen, quhet notio. Një koncept i derivuar nga notioni dhe i cili e kapërcen mundësinë e përvojës është *ide* ose koncept i mendjes. Atij që njëherë është mësuar në këto dallime duhet t'i jetë e paduruеshme, kur të dëgjojë se përfytyrimi i ngjyrës së kuqe quhet ide; ky përfytyrim nuk mund të quhet as nôtio (koncepti i arsyes).

Libri i parë

i dialektikës transcendentale

Kaptina e dytë

Mbi idetë transcendentale

Analitika transcendentale na ka dhënë një shembull, i cili tregon se si në formën e kulluar logjike të njohjes sonë mund të gjendet burimi i koncepteve të kulluara *a priori*, të cilat paraqesin objektet para çdo përvoje ose, të cilat tregojnë atë unitet sintetik, i cili është i vetmi që bën të mundshme njohjen empirike të objekteve. Forma e gjykimeve (e transformuar në një koncept të sintezës së perceptimeve) i ka prodhuar kategoritë, të cilat e drejtojnë çdo përdorim të arsyes në përvojë. Ne, gjithashtu, mund të shpresojmë se forma e përfundimeve të tërthorta, kur kjo, në ujdi me kategoritë, zbatohet në unitetin sintetik të perceptimeve, do të përmbajë në vete burimin e koncepteve të posaçme *a priori*, të cilat mund t'i quajmë koncepte të kulluara të mendjes ose *ide transcendentale*, dhe të cilat, sipas parimeve, do ta përcaktojnë përdorimin e arsyes në tërësinë e përvojes së gjithmbarshme.

Funksioni i mendjes në të përfunduarit e tij konsiston në përgjithësinë e njohjes sipas koncepteve, kurse vetë përfundimi i mendjes është një gjykim, i cili është i caktuar *a priori* në tërë vëllimin e kushtit të tij. Propozicionin: Kajus është i vdekshëm, unë do të mund ta nxjerri gjithashtu nga përvoja vetëm me anë të arsyes. Mirëpo, unë e kërkoj konceptin, i cili në vete do të ngërthente atë kusht, në të cilin bëhet i dhënë predikati (asercioni në përgjithësi) i këtij gjykimi (domethënë, në këtë rast koncepti "njeri"), dhe pasi që këtë koncept e kam subsumuar nën këtë kusht të marrë në tërë vëllimin e tij ("të gjithë njerëzit janë të vdekshëm"), atëherë, unë, sipas këtij, e përcaktoj njohjen e objektit tim (Kajus është i vdekshëm).

Prandaj, të përfunduarit tërthorazi ne kufizojmë një predikat në njëfarë objekti pasi që e kemi marrë me mend në premisën e sipërme nën njëfarë kushti me vëllimin e tij të plotë. Kjo madhësi e plotë e vëllimit në raport ndaj një kushti të tillë quhet *përgjithësi* (universalitas). Në sintezën e perceptimit, kësaj përgjithësie i përgjigjet *gjithmbarshmëria* (universitas) apo ***totaliteti*** i kushteve. Pra, koncepti transcendental i mendjes nuk është tjetër veçse koncepti mbi *totalitetin e kushteve* për diçka që është e dhënë si e kushtëzuar. Meqenëse vetëm ajo që është e pakushtëzuar e bën të mundshëm totalitetin e kushteve dhe pasi që, anasjelltas, vetë totaliteti i kushteve prore është i pakushtëzuar: del se një koncept i kulluar i mendjes në përgjithësi mund të përkufizohet me anë të konceptit të të pakushtëzuarës me kusht që ky në vetvete të përmbajë një bazë të sintezës së asaj që është e kushtëzuar.

Ekzistojnë po aq koncepte të kulluara të mendjes sa ka lloje të ndryshme të marrëdhënieve, të cilat arsyeja i përfytyron me anë të kategorive dhe, prandaj, do të duhej të kërkohet *së pari* një e pakushtëzuar për sintezën *kategorike* në një subjekt, *së dyti* për sintezën *hipotetike* të anëtarëve të një vargu, *së treti* për sintezën *disjunktive* të pjesëve në një sistem.

Ç'është e vërteta, ekzistojnë po aq lloje përfundimesh të mendjes (*Vernunftschlüssen)*, secili nga të cilët, me anë të prosilogjizmave, çon kah ajo që është e pakushtëzuar: i pari çon kah subjekti, i cili vetë nuk është më predikat, i dyti kah supozimi, i cili nuk supozon më asgjë dhe i treti kah një agregat konceptesh të ndarjes, përveç të cilëve nuk është e nevojshme asgjë më shumë për të marrë fund ndarja e një koncepti. Së këndejmi, konceptet e kulluara të mendjes mbi totalitetin e kushteve në sintezë janë të nevojshme pak së paku si detyrë, në të cilat kërkohet të vazhdohet uniteti i arsyes, sipas mundësisë, deri tek ajo që është e pakushtëzuar dhe, pra, që bazën e tyre e kanë në natyrën e mendjes njerëzore, fundja, këtyre koncepteve transcendentale *in concreto* mund t'u mungojë ndonjë përdorim që i përgjigjet natyrës së tyre dhe, kështu, të mos kihet asnjë dobi tjetër përveç asaj që ka të bejë me faktin se ata arsyes ia caktojnë atë drejtim, në të cilin përdorimi i saj i zgjeruar deri te kufijtë e fundit të mundshëm, mbetet në të njëjtën kohë plotësisht në përputhje me vetveten.

Por, derisa ne këtu bëjmë fjalë rreth totalitetit të kushteve dhe për atë që është e pakushtëzuar si emër i të gjitha koncepteve të mendjes, përsëri ballafaqohemi me një shprehje, nga e cila nuk mund të heqim dorë, por, të cilën, megjithëkëtë, nuk mund ta përdorim me siguri sepse është keqpërdorur për një kohë të gjatë. Fjala *absolutisht* është njëra ndër ato fjalë të pakta, të cilat në kuptimin e tyre origjinal, i janë përgjegjur plotësisht një koncepti, të cilit, po në atë kohë, nuk i është përgjegjur plotësisht asnjë fjalë tjetër po e asaj gjuhe dhe, për këtë arsye, humbja e kësaj fjale ose, gjë që do të thotë po ajo, përdorimi i saj i luhatshëm (*sein schwankender Gebrach*) ka shkaktuar medoemos edhe humbjen e vetë konceptit, pikërisht të konceptit, nga i cili nuk mund të heqim dorë e me këtë rast njëkohësisht të mos dëmtohen shumë të gjitha arsyetimet transcendentale, ngase ai është me shumë rëndësi për vetë mendjen. Fjala *absolutisht* sot përdoret më shpesh vetëm për të venë në pah se diçka vlen për ndonjë gjësend,

kur këtë e kundrojmë *më vete*, përkatësisht ***brendinë*** e tij. Në këtë kuptim shprehja *absolutisht e mundshme (absolutmöglich)* do të kishte pasur domethënien e asaj që është më vete (*interne*) e mundshme, kurse kjo është gjëja *më e vogël* që mund të thuhet për një objekt. Mirëpo, herë-herë kjo fjalë përdoret për të treguar se diçka vlen në të gjitha kushtet (në mënyrë të pakufishme) (për shembull, sundimi absolut), prandaj, në këtë kuptim, shprehja *absolutisht e mundshme* tregon atë që është e mundshme në çdo pikëpamje *në të gjitha kushtet*, kurse kjo është përsëri ajo që *më së shumti* mund të them rreth mundësinë e ndonjë gjësendi. Ç'është e vërteta, këto domethënie herë-herë përputhen. Kështu, për shembull, ajo që sipas natyrës së saj të brendshme është e pamundshme, ajo po kështu është e pamundshme në çdo pikëpamje e, pra, është absolutisht e pamundshme *(absolut unmöglich)*. Mirëpo, në shumicën e rasteve, këto domethënie pakufishmërisht divergjojnë ndër vete, dhe nga fakti se diçka është e mundshme më vete assesi nuk mund të përfundojë se ajo, për këtë arsye, është në çdo mënyrë, domethënë absolutisht e mundshme. Për më tepër, në atë që do të pasojë mbi domosdosinë absolute do të vë në pah se kjo assesi nuk varet në të gjitha rastet nga domosdosia e brendshme dhe se, pra, nuk mund të konsiderohet si e po asaj domethënie më të. Ajo, kundërtia e së cilës, sipas natyrës së saj të brendshme, është e pamundshme, kundërtia e saj vërtet është e pamundshme në çdo pikëpamje, e, pra, ajo është vetë absolutisht e domosdoshme. Por, unë nuk mund të përfundoj anasjelltas: ajo që është absolutisht e domosdoshme, kundërtia e saj, *sipas natyrës së saj të brendshme*, është e pamundshme, domethënë domosdosia *absolute* e gjësendeve është domosdosi e brendshme, sepse kjo domosdosi e brendshme në disa raste është një shprehje krejtësisht e zbrazët, me të cilën nuk mund ta lidhim as konceptin më të vogël; përkundrazi, shprehja e domosdosisë së një gjësendi në të gjitha kushtet (në raport me të gjitha kushtet e mundshme) përmban në vete përcaktime krejtësisht të veçanta. Prandaj, meqenëse ndaj humbjes së një koncepti që ka një zbatim të madh në filozofinë spekulative filozofi nuk mund të jetë indiferent, atëherë unë shpresoj se ky nuk do të jetë indiferent as ndaj këtij kujdesi tonë, më të cilin ne po përpiqemi ta përcaktojmë dhe ta ruajmë një shprehje, me të cilën është i lidhur ky koncept.

Unë do ta përdorë fjalën: *absolutisht* në këtë domethënie të gjerë dhe kundruall saj do ta vërë atë që vlen vetëm relativisht ose në një kuptim të posaçëm, sepse koncepti i relatives është i kufizuar me kushtet, kurse koncepti i absolutes vlen pa kurrfarë kufizime.

Pra, koncepti transcendental i mendjes prore ka të bëjë vetëm me totalitetin absolut në sintezën e kushteve dhe përfundon vetëm e vetëm tek ajo që është plotësisht e pakushtëzuar, domethënë tek ajo që në çdo kuptim është e pakushtëzuar, sepse mendja e kulluar çdo gjë ia lë arsyes, e cila drejtpërdrejt ka të bëjë me objektet e të perceptuarit ose pikërisht me sintezën e tyre në imagjinatë, kurse për veten e saj e mban vetëm totalitetin absolut në përdorimin e koncepteve të arsyes dhe kërkon që uniteti sintetik, i cili merret me mend në kategori të zbatohet përpjetë deri tek ajo që absolutisht është e pakushtëzuar. Prandaj, ky

totalitet mund të quhet *unitet racional* i dukurive, sikundër uniteti, të cilin e shpreh kategoria mund të quhet *unitet intelektual.* Kështu, pra, mendja ka të bëjë vetëm me përdorimin e arsyes, por jo nëse arsyeja në vete përmban bazën e mundësisë së përvojës (sepse totaliteti absolut i kushteve nuk është një koncept që do të mund të përdoret në ndonjë përvojë, sepse asnjë përvojë nuk është e pakushtëzuar), por për t'ia përshkruar drejtimin kah një unitet, për të cilin arsyeja nuk ka kurrfarë koncepti dhe i ciii synon t'i përfshijë tok në *tërësinë absolute* të gjitha operacionet e arsyes së kulluar, duke pasur parasysh çdo objekt. Prandaj, përdorimi objektiv i koncepteve të kulluara të mendjes është gjithmonë ***transcendent***, por përdorimi objektiv i koncepteve të kulluara të arsyes duhet, sipas natyrës së tij, të jetë gjithmonë ***imanent***, sepse kufizohet vetëm në përvojën e mundshme.

Me ide unë kuptoj një koncept të domosdoshëm të mendjes, për të cilin në shqisa nuk mund të jetë i dhënë kurrfarë objekti, me të cilin përputhet plotësisht. Këto koncepte tona të mendjes së kulluar, për të cilin jemi duke persiatur tash janë *ide transcendentale.* Këto janë koncepte të mendjes së kulluar, sepse të gjitha njohjet empirike i kundrojnë sikur të ishin të përcaktuara në mbështetje të totalitetit absolut të kushteve. Këto ide nuk janë të trilluara në mënyrë arbitrare, por janë të dhëna në mbështetje të vetë natyrës së mendjes dhe, nga këtu, në mënyrë të domosdoshme kanë të bëjnë me tërë përdorimin e arsyes. Më në fund, ato janë transcendente dhe i kapërcejnë kufijtë e çdo përvoje, në të cilën, pra, kurrë nuk mund të gjendet ndonjë objekt i cili do të kishte qenë adekuat për idenë transcendentale. Kur të emërtohet një ide, atëherë në pikëpamje të objektit (si një objekt i arsyes së kulluar) thuhet *mjaft shumë*, por në pikëpamje të subjektit (domethënë në pikëpamje të njëmendësisë së tij në kushtin empirik), thuhet *mjaft pak* pikërisht sepse ideja si një koncept i një maksimumi kurrë nuk mund të jetë e dhënë *in concreto* në mënyrë adekuate. Dhe, meqenëse pikërisht në këtë qëndron i vetmi qëllim, kah i cili mendja synon në përdorimin e saj të kulluar spekulativ dhe pasi që afrimi kah një koncept, der tek i cili, megjithëkëtë, kurrë nuk mund të arrihet, atëherë e tërë kjo do të thotë po ajo sikurse edhe të kishte munguar plotësisht ky koncept, del se për një koncept të tillë mund të thuhet: ai është *vetëm* një ide. Kështu do të mund të thuhet: tërësia absolute e të gjitha dukurive është *vetëm një ide*, sepse, pasi që një tërësi të tillë kurrë nuk do t'ia dalim ta realizojmë në një fotografi, atëherë del se kjo tërësi mbetet një problem pa kurrfarë zgjedhjeje. Përkundrazi, meqenëse në përdorimin praktik të arsyes, kryesor është vetëm derivimi, në të cilin veprohet vetëm sipas rregullave, atëherë del se ideja e mendjes praktike prore mund të jetë e dhënë *in concreto*, ani pse vetëm pjesërisht; për më tepër, ajo është kusht i domosdoshëm për çdo përdorim praktik të mendjes. Realizimi i kësaj ideje është gjithmonë i kufizuar dhe jo i plotë, por brenda kufijve, të cilët nuk mund të caktohen, pra: gjithmonë është nën ndikimin e konceptit të ndonjë plotësie absolute. Prandaj, ideja praktike është gjithmonë shumë e frytshme dhe, nga aspekti i operacioneve reale, e domosdoshme në mënyrë të pashmangshme (*unumgänglich notwendig*). Për më tepër, në të arsyeja e kulluar gjen kauzalitetin, i

cili është i nevojshëm në mënyrë që vërtet ta prodhojë atë që është e përmbajtur në konceptin e tij. Për këtë arsye, për urtësinë *(von der Weisheit)* nuk mund të thuhet me mospërfillje: *ajo është vetëm një ide*, por, pikërisht për arsye se ajo është ideja për unitetin e domosdoshëm të të gjitha qëllimeve dhe, prandaj, në tërë praktikën e gjithmbarshme ajo duhet të shërbejë si një rregull, e si një kusht origjinal, i cili, së paku, bën kufizime.

Megjithëse tash për konceptet transcendentalë patjetër duhet të them: *ata janë vetëm ide*, prapëseprapë ata kurrsesi nuk do të mund t'i konsiderojmë si të tepërt dhe të kurrqysht, sepse, megjithëse me anë të tyre nuk mund të përcaktohet kurrfarë objekti, prapëseprapë ato në themel dhe në mënyrë të pahetueshme mund t'i shërbejnë arsyes si kanon i përdorimit të saj të zgjeruar dhe harmonik, me ç'rast ajo vërtet nuk njeh asnjë objekt më tepër se ato objekte, të cilat do t'i kishte njohur me anë të koncepteve të saj, por, megjithëkëtë, në këtë njohje lëvizë më mirë dhe shkon më larg. E të mos flasim për atë se ata, ndoshta, bëjnë të mundshëm ndonjë kalim nga konceptet e natyrës kah konceptet praktike dhe, në këtë mënyrë, ideve morale mund t'u sigurojnë mbështetjen dhe lidhjen me njohjet spekulative të mendjes. Shpjegimin lidhur me tërë këtë duhet pritur në atë që do të pasojë.

Por, duke iu përmbajtur qëllimit tonë, ne këtu do t'i lëmë anash idetë praktike dhe, prandaj, mendjen do ta kundrojmë vetëm në përdorimin e saj spekultiv dhe, më ngushtësisht, vetëm në përdorimin transcendental të saj. Me këtë rast patjetër duhet të shkojmë po asaj rruge, nëpër të cilin kemi shkuar më parë me rastin e deduksionit të kategorive: ta shqyrtojmë formën logjike të mendjes dhe të shihet nëse, ndoshta, mendja, në mbështetje të kësaj forme, vjen e bëhet po kështu burim i koncepteve, të cilat bëjnë që objektet më vete t'i konsiderojmë si të përcaktuara në mënyrë sintetike *a priori* duhet patur parasysh këtë apo atë funksion të mendjes.

E kundruar si një fuqi e një forme të caktuar logjike të njohjes, mendja është fuqia e të përfunduarit, përkatësisht e të gjykuarit indirekt) në mbështetje të subsumcionit të kushteve të një gjykimi të mundshëm nën kushtet e një gjykimi të dhënë). Gjykimi i dhënë është rregull i përgjithshëm (premisa e sipërme, maior). Subsumacioni i kushteve të një gjykimi tjetër të përgjithshëm nën kushtet e rregullave është premisa e dytë (minor). Ai gjykim real që shpreh asercionin e rregullave në *rastin e subsumuar* është përfudnimi (*Conclusio*). Rregulli i tregon mbi diçka që është e përgjithshme nën disa kushte. Dhe tash, në një rast të dhënë gjendet kushti i rregullave. Prandaj, ajo që nën atë kusht ka vlejtur në përgjithësi konsiderohet se vlen edhe në rastin e dhënë (i cili në vete përmban këtë kusht). Shihet lehtë se mendja arrin deri te një njohje në mbështetje të operacioneve të arsyes, të cilat përbëjnë një varg të kushteve. Nëse deri te propozicioni: të gjithë trupat janë të ndryshueshëm arrij vetëm në mbështetje të faktit se filloj nga njohja më e largët (në të cilën koncepti trupat ende nuk paraqitet, por që, megjithëkëtë, në vete ngërthen kushtin e kësaj njohjeje), përkatësisht deri te propozicioni: çdo gjë e përbërë është *e ndryshueshme*; nga ky propozicion kaloj në një propozicion më të afërt, i cili gjendet

nën kushtin e njohjes së parë, përkatësisht në propozicionin: trupat janë të përbërë dhe nga ky propozicion kaloj në një propozicion të tretë, i cili tash e lidh njohjen e largët (të ndryshueshme) me njohjen e dhënë, përkatësisht kaloj në propozicionin: pra, trupat janë të ndryshueshëm: atëherë kam arritur deri te një njohje (deri te një përfundim) në mbështetje të një vargu kushtesh (premisash). Dhe tash, secili varg, eksponenti i të cilit (eksponenti i gjykimeve kategorike apo hipotetike) mund të vazhdohet; pra, po ky veprim i mendjes çon kah *ratiocinatio polysyllogistica* që përbën një varg përfundimesh, varg ky që mund të vazhdojë deri te largësitë e pacaktuara, qoftë në anën e kushteve (*per prosyllogismos*) qoftë në anën e të kushtëzuarës (*per episyllogismos*).

Por së shpejti shihet se zinxhiri apo vargu i prosilogjizmave, domethënë i njohjeve të nxjerra në anën e aryes apo të kushteve (*auf deri Seite der Gründe oder Bedingungen*) për një njohje të dhënë, me fjalë të tjera: se vargu i përfundimeve indirekte, i cili shkon duke u ngritur, prapëseprapë duhet të sillet më ndryshe ndaj mendjes se vargu, i cili shkon duke zbritur, përkatësisht se progresioni i mendjes në mbështetje të episilogjizmave në anën e të kushtëzuarës, sepse, pasi që në rastin e parë njohja (*conclusio*) është e dhënë vetëm si e kushtëzuar, del se me anë të mendjes deri tek ajo nuk mund të arrihet ndryshe veçse në mbështetje të supozimit se të gjithë anëtarët e vargut janë të dhënë në anën e kushteve (totaliteti në vargun e premisave), sepse gjykimi i dhënë *a priori* është i mundshëm vetëm në mbështetje të këtij supozimi; përkundrazi, në anën e të kushtëzuarës apo në anën e përfundimeve merret me mend vetëm një varg që zë fill, e jo vargu që tërësisht është i supozuar apo i dhënë dhe, pra, merret me mend vetëm ndonjë progresion potencial. Nga këtu del se nëse ndonjë njohje kundrohet si e kushtëzuar, atëherë mendja është e detyruar ta kundrojë vargun e kushteve në një vijë që vjen duke u ngritur si të përfunduar dhe si të dhënë në totalitetin e tij. Por nëse po ajo njohje kundrohet në të njëjtën kohë si kusht i njohjeve të tjera, të cilat ndër vete përbëjnë një varg përfundimesh në vijën, e cila vjen duke zbritur, atëherë për mendjen mund të jetë krejtësisht një se deri ku shtrihet ky progresion *a parte posteriori* dhe a thua është fare i mundshëm totaliteti i këtij vargu, sepse mendja nuk ka nevojë për varg të tillë për përfundimin që gjendet para saj pasi që ajo është mjaft e caktuar dhe e siguruar në mbështetje të arsyeve te saj *a parte priori*. Tash, vargu i premisave në anën e kushteve pat ose nuk pat ndonjë fillim si kushti më i lartë, e, pra, qoftë se është ose jo *a parte priori* pa kufij, prapëseprapë ai duhet patjetër ta përmbajë në vetvete totalitetin e kushteve, madje edhe të supozomë se ne kurrë nuk do të kishim mund t'ia dalim ta kuptojmë dhe, për këtë arsye, tërë vargu duhet të jetë inkondicionalisht i vërtetë nëse e kushtëzuarja që konsiderohet si përfundim, i cili del nga kjo e kushtëzuar, duhet të vlejë si e vërtetë. Kjo është një kërkesë e mendjes, e cila njohjen e saj e shpall si *a priori* të caktuar dhe të domosdoshme: ose se ajo më vete është e tillë me ç'rast asaj nuk i nevojiten kurrfarë arsye, ose, nëse është e derivuar, se është e tillë si një anëtar në ndonjë varg të arsyes, anëtar ky që vetë është inkondicionalisht i vërtetë.

Libri i parë

i dialektikës transcendentale

Kaptina e tretë

Sistemi i ideve transcendentale

Këtu nuk kemi të bëjmë me dialektikën logjike, e cila abstrakton nga çdo përmbajtje të njohjes dhe e zbulon vetëm dukjen e rreme (*dem falschen Schein*) në formë të përfundimeve të tërthorta, por me dialektikën transcendetale, e cila duhet të përmbajë krejtësisht *a priori* zanafillën e disa njohjeve nga mendja e kulluar dhe nga konceptet e derivuara, objekti i të cilave assesi nuk mund të jetë i dhënë në mënyrë empirike dhe, pra, të cilat gjenden krejtësisht jashtë fuqisë së mendjes së kulluar. Nga raporti i natyrshëm, të cilin përdorimi transcendental i njohjes sonë duhet ta ketë ndaj përdorimit logjik të tij, si në përfundime, ashtu edhe në gjykime, ne nxorëm: se do të ekzistojnë gjithsej tri lloje përfundimesh dialektike, të cilat do të zbatohen në ato tri lloje përfundimesh, me anë të të cilave mendja, në mbështetje të parimeve, mund të bëjë disa njohje, dhe në të gjithë këto detyra e mendjes do të jetë të ngritet nga sinteza e kushtëzuar, me të cilën arsyeja mbetet gjithmonë e lidhur, kah sinteza e pakushtëzuar, deri tek e cila arsyeja nuk mund të arrijë kurrë.

Që, tash, të gjitha marrëdhëniet, të cilat mund t'i kënë përfytyrimet tona: 1) marrëdhënia ndaj subjektit, 2) marrëdhënia ndaj objekteve, qoftë ndaj objekteve si dukuri, qoftë ndaj objekteve të mendjes në përgjithësi. Nëse kjo nënndarje lidhet me ndarjen e sipërme, atëherë çdo marrëdhënie e përfytyrimeve, për të cilën mund ta krijojmë ndonjë koncept ose ndonje ide, është e trefishtë: 1) marrëdhënia ndaj subjektit, 2) marrëdhënia ndaj llojllojshmërisë së objektit në dukuri, 3) marrëdhënia ndaj të gjitha gjësendeve në përgjithësi.

Mirëpo, ndërsa të gjitha konceptet e kulluara në përgjithësi kanë punë me unitetin sintetik të përfytyrimeve, konceptet e mendjes të kulluara (idetë transcendentale) kanë punë me unitetin sintetik inkondicional të të gjitha kushteve në përgjithësi. Prandaj, të gjitha idetë transcendentale mund të ndahen në tri klasë, nga të cilat *e para* përmban *unitetin absolut (inkondicional) mendimor, e dyta unitetin absolut të një vargu të kushteve të dukurive, e treta unitetin absolut të kushteve të të gjitha objekteve të mendimit në përgjithesi.*

Subjekti mendimor është objekt i *psikologjisë,* shuma e të gjitha dukurive (të botës) është objekt i *kozmologjisë,* kurse ai gjësend që përmban kushtin më të lartë të tërë asaj që mund të merret me mend (qenia e të gjitha qenieve) është objekt i *teologjisë.* Prandaj, mendja e kulluar e imponon idenë për një shkencë transcendentale për shpirtin (*psychologia rationalis*), për ndonjë shkencë transcendentale për botën (*cosmologia rationalis)* dhe, më në fund, për ndonjë njohje transcendentale për zotin (*Theologia transscendentalis*).

Për më tepër, as vetë skica e njërës apo e tjetrës nga këto shkenca assesi nuk rrjedh nga arsyeja, madje edhe sikur kjo të lidhej me përdorimin më të lartë të mendjes, përkatësisht me të gjitha përfundimet e mundshme, e të shkojë nga një objekt i këtij përdorimi (të dukurisë) kah të gjitha objektet e tjera e deri tek anëtarët më të largët të sintezës empirike, por paraqet një produkt të kulluar e të njëmendtë ose një problem të mendjes së kulluar.

Cilët *moduse* të konceptit të kulluar të mendjes gjenden në këta tre tituj të të gjitha ideve transcendentale, kjo do të vehet në pah në pjesën e ardhshme kryesore. Ata drejtohen sipas kategorive, sepse mendja e kulluar kurrë nuk zbatohet drejtpërdrejt në objekte, por në konceptet e arsyes për objektet. Gjithashtu, vetëm pasi të kryhen të gjitha këto shkoqitje do të mund të shihet qartë: se mendja, vetëm në mbështetje të përdorimit sintetik po të atij funksioni, të cilin e përdorë në përfundimin kategorik, duhet të vijë deri te koncepti i unitetit absolut të *subjektit mendimor*, se si, pra, më tutje, veprimi logjik në përfundimet hipotetike duhet medoemos të tërheqë më vete idenë për atë që është absolutisht e pakushtëzuar *në një varg* kushtesh të dhëna dhe, më në fund, se si vetë forma e përfundimit disjunktiv duhet medoemos të tërheqë më vete konceptin më të lartë të mendjes mbi ndonjë *qenie të të gjitha qenieve*: një mendim, i cili, në shikim të parë, duket skajsisht paradoksal.

Në të vërtetë, për këto ide transcendentale nuk është i mundshëm kurrsesi një *deduksion objektiv* i atillë çfarë kemi mund ta japim për kategoritë, sepse, në të vërtetë, ato nuk kanë kurrfarë raporti ndaj ndonjë objekti, i cili do të kishte mund të jepet sikur është adekuat me të. Mirëpo, në kemi mund të tentojmë ta bëjmë një deduksion objektiv të këtyre ideve transcendentale nga natyra e mendjes sonë dhe, prandaj, ne këtë edhe e kemi bërë në këtë pjesë kryesore.

Mund të shihet lehtë se mendja e kulluar assesi nuk ka ndonjë qëllim tjetër përveç unitetit absolut të sintezës *në anën e kushteve* (qoftë të inherencës, ose të dependencës ose të konkurrencës) dhe *në pikëpamje të asaj që është e kushtëzuar* nuk ka kurrfarë pune me plotësinë absolute, sepse asaj i nevojitet vetëm e vetëm totaliteti absolut i sintezës në anën e kushteve në mënyrë që të mund ta supozojë tërë vargun e kushteve dhe që në këtë mënyrë t'ia japë arsyes *a priori*. Por nëse ndonjë kusht i dhënë plotësisht (dhe në mënyrë inkondicionale) tashmë është këtu, atëherë më nuk është i nevojshëm ndonjë koncept më i lartë i mendjes me qëllim që të vazhdohet rendi, sepse arsyeja nga vetvetja e saj bën çdo hap teposhtë, nga kushtet kah *ajo që është e kushtëzuar*. Në këtë mënyrë, idetë transcendentale shërbejnë vetëm për t'u *ngritur* në rendin e kushteve deri tek ajo që është e pakushtëzuar, domethënë deri te parimet. Sa i përket *zbritjes* kah ajo që është e pakushtëzuar, vërtet ekziston një përdorim logjik shumë i përhapur, të cilin e bën mendja e jonë nga ligji i arsyes, por këtu nuk ekziston kurrfarë përdorimi transcendental; kur ne vetvetes ia krijojmë ndonjë ide për totalitetin absolut të një sinteze të tillë (të *progresues*-it), për shëmbull për tërë vargun e të gjitha ndryshimeve *të ardhshme* në botë, atëherë ky është një gjësend i marrë me mend (*ens rationis*) vetëm në mënyrë arbitrare, të cilin, pra, mendja nuk e supozon në mënyrë të domosdoshme, sepse, për arsye të asaj që është e

kushtëzuar, supozohet vërtet totaliteti i kushteve të saj, por jo edhe totaliteti i pasojave të saj. Prandaj, një koncept i tillë assesi nuk është ndonjë ide transcendentale, e vetmja, me të cilën ne kemi të bëjmë këtu.

Në fund venerohet edhe kjo: se ndërmjet vetë ideve transcendentale shihet njëfarë lidhjeje dhe njëfarë uniteti, dhe se mendja e kulluar njohjet e saj i sjell në një sistem me anë të këtyre ideve. Të shkosh nga njohja e vetvetes (e shpirtit) deri te njohja e botës e pastaj, me ndërmjetësimin e kësaj njohjeje të botës, deri te njohja e qenies më të parë (*Urwessen*), ky është një kah aq i natyrshëm saqë duket i ngjashëm me rrugën e mendjes, nëpër të cilën ajo kalon nga premisat kah përfundimet.[1] Çështja nëse këtu vërtet në themel ekziston ndonjë ngjashmëri e fshehur, siç është ajo që ekziston ndërmjet veprimit logjik dhe atij transcendental, kjo është, gjithashtu, njëra ndër ato çështje, përgjigjja e të cilave mund të pritet gjatë këtyre shqyrtimeve.

Ne tashmë përkohësisht e kemi arritur qëllimin tonë: pasi ia kemi dalë që nga gjendja e tyre e dykuptimësisë t'i nxjerrim konceptet transcendentale të mendjes, të cilat zatën filozofët, në teorinë e tyre, i ngatërrojnë me konceptet e tjera, duke mos i dalluar si duhet nga konceptet e arsyes, dhe pasi ua kemi përcaktuar zanafillën e tyre dhe, në këtë mënyrë, ua kemi caktuar numrin për të cilin nuk mund të ketë më të tjerë, pastaj i kemi paraqitur në një lidhje sistematike, me ç'rast për mendjen shestohet dhe kufizohet një fushë e posaçme.

DIALEKTIKA TRANSCENDENTALE

Libri i dytë

Mbi përfundimet dialektike të mendjes së kulluar

Ndokush mund të thotë se objekti i një ideje të kulluar transcendentale është diçka, për të cilën ne nuk kemi kurrfarë koncepti, ani pse kjo ide është prodhuar në mënyrë të domosdoshme në mendjen e sipas ligjeve themelore të saj. Sepse, në të vërtetë, për një objekt, i cili duhet të jetë adekuat me kërkesën e

[1] Qëllim i njëmendtë i shqyrtimeve metafizike janë vetëm këto tri ide: *zoti, liria* dhe *pavdekshmëria*, kështu që kur koncepti i dytë bashkohet me të parin duhet të çojnë deri te koncepti i tretë si një përfundim i domosdoshëm. Çdo gjë tjetër, me të cilën merret kjo shkencë kësaj i shërben si mjet për të arritur deri te këto ide dhe realiteti i tyre. Kësaj ato nuk i nevojiten për hir të shkencës natyrore, por për ta kapërcyer natyrën. Shpjegimi i plotë i këtyre ideve do t'i bënte *teologjinë, moralin* dhe, me bashkimin e këtyre dy shkencave, *religjionin*, domethënë qëllimet më të larta të ekzistencës sonë, të varur vetëm e vetëm nga fuqia spekulative e mendjes dhe nga asgjë tjetër. Në një paraqitje sistematike të këtyre ideve, rendi i përmendur si rend *sintetik* do të kishte qenë më i përshtatshëm se cilido rend tjetër; mirëpo, në punën që medoemos do të vijë, rendi *analitik*, i cili është i kundërt me rendin *sintetik* do të jetë më i përshtatshëm për qëllimin tonë, i cili qëndron në atë që planin tonë të madh ta realizojmë duke u nisur nga ajo që përovja na jep në mënyrë të drejtpërdrejtë, pra nga *shkenca për shpirtin* kah *shkenca për botën* e nga këtu kah njohja e *zotit* (Ky shënim nuk figuron në botimin e parë).

mendjes, nuk është i mundshëm kurrfarë koncepti i arsyes, domethënë nuk është i mundshëm një koncept i tillë, i cili, në një përvojë të mundshme, mund të shfaqet dhe të bëhet evident. Prapëseprapë, do të ishim shprehur më mirë dhe me më pak rrezik që të keqkuptohemi nëse do të kishim thënë se për objektin, i cili do t'i ishte përgjegjur ndonjë ideje, assesi nuk mund të kemi ndonjë njohje, ani pse për të mund të kemi ndonjë koncept problematik.

Mirëpo, së paku realiteti transcendental subjektiv i koncepteve të kulluara të mendjes mbështetet në faktin se ne deri tek idetë e këtilla arrijmë në mbështetje të një përfundimi të domosdoshëm të tërthortë. Prandaj, do të ketë përfundimeve të tilla të tërthorta, të cilat nuk ngërthejnë kurrfarë premisa empirike, dhe në mbështetje të të cilave ne përfundojmë nga ajo që e njohim për atë gjësend tjetër, për të cilin nuk kemi kurrfarë koncepti, dhe të cilës, megjithëktë, në mbështetje të një dukjeje të pashmangshme, ia përshkruajmë një realitet objektiv. Pra, sipas rezultatit të tyre, përfundimet e tilla më parë mund t'i quajmë *sofizma* se silogjizma, ani pse, sipas zanafillës së tyre, mund të quhen përfundime të mendjes (*Vernunftschlüsse*), sepse, megjithëkëtë, nuk janë imagjinuar në mënyrë arbitrare ose postulate të rastit, por kanë rrjedhur nga natyra e mendjes. Këto janë sofistikacione jo të njerëzve, por të vetë mendjes dhe, prandaj, nga këto nuk mund të lirohet as njeriu më i urtë ndër të gjithë njerëzit e tjerë, i cili, ç'është e vërteta, ndoshta, pas shumë rropatjesh do t'ia dalë t'i kundërvihet lajthimit, por nga dukja, e cila vazhdimisht e mundon dhe e mashtron, nuk do të mund të lirohet kurrë.

Pra, ekzistojnë gjithsej tri lloje përfundimesh të këtilla dialektike të mendjes, po aq sa ka edhe ide, në të cilat çojnë përfundimet e tyre. Në përfundimin e *klasës së parë* të mendjes unë përfundoj nga koncepti transcendental i subjektit, koncept ky që nuk ngërthen asnjë llojllojshmëri, për unitetin absolut të po këtij subjekti, për të cilin, në këtë mënyrë, nuk arrij asnjë koncept. Këtë përfundim dialektik unë do ta quaj ***paralogjizëm*** transcendental. Klasa *e dytë* e përfundimit sofistik mbështetet në konceptin transcendental për totalitetin absolut të vargut të kushteve për një dukuri; dhe unë, ngase kam një koncept të kundërthënshëm për unitetin e pakushtëzuar sintetik të vargut, në njëren anë, përfundoj rreth saktësisë së unitetit të kundërt me të, për të cilin nuk kam kurrfarë koncepti. Fundja, sipas llojit ***të tretë të*** *përfundimeve sofistike, unë, nga totaliteti* i kushteve në të cilat mendoj për objektet në përgjithësi, me kusht që këta mund të më jenë të dhënë, e nxjerri unitetin absolut sintetik të të gjitha kushteve të mundësisë së gjësendeve në përgjithësi, domethënë në mbështetje të gjësendeve, të cilat, sipas vetë koncepteve të tyre transcendentale, nuk i njoh, përfundoj për një qenie të të gjitha qenieve, të cilën, me anë të një koncepti transcendent,[1] e njoh edhe më pak, dhe për domosdosinë e pakushtëzuar të së cilës nuk mund ta krijoj asnjë koncept. Këtë përfundim dialektik unë do ta quaj ***ideal*** të mendjes së kulluar.

[1] Në botimin e katërt origjinal në vend të fjalës "*transcendent*" gjendet fjala "*transcendental*".

Libri i dytë

I dialektikës transcendentale

Pjesa e parë kryesore

Mbi paralogjizmat e mendjes së kulluar

Paralogjizmi logjik konsiston në rrenën formale të një përfundimi të tërthortë, përkatësisht të një përfundimi të mendjes, kurse përmbajtja e tij mund të jetë çfarë t'ia dojë qejfi. Por paralogjizmi transcendental ka ndonjë arsye transcendentale të rrënes së të përfunduarit të tij. Në këtë mënyrë, një përfundim i këtillë i gabuar arsyen e tij do ta ketë në natyrën e mendjes njerëzore dhe më vete do të tërheqë një iluzion të pashmangshëm ani pse jo edhe të pazgjidhshëm.

Tash kemi arritur deri te një koncept, të cilin më parë nuk e kemi futur në listën e koncepteve transcendentale, por të cilin, megjithëkëtë, duhet llogaritur në mesin e tyre e me këtë rast, prapëseprapë, lista e përmendur të mos ndryshojë aspak dhe të mos shpallet e paplotë. Ky është koncepti, ose, nëse pëlqehet më me ëndje, gjykimi: ***unë mendoj***. Mirëpo, lehtë mund të shihet se ky koncept është vehikel[1] i të gjitha koncepteve në përgjithësi e, pra, edhe i koncepteve transcendentale, dhe prore gjendet në mesin e tyre, për ç'arsye është po ashtu transcendental, por, megjithëkëtë, nuk mund të ketë ndonjë kusht të posaçëm, sepse ai shërben vetëm që çdo mendim të tregohet si diçka që i përket vetëdijes. Mirëpo, sado që është i kulluar nga çdo gjë empirike (nga mbresat e shqisave), prapëseprapë ai shërben që, sipas natyrës së fuqisë sonë të të përfytyruarit, të dallohen dy lloje objektesh. ***Unë***, nëse mendoj, jam objekt i shqisës së brendshme dhe quhem shpirt. Ai që është objekt i shqises së jashtme quhet trup. Prandaj, shprehja: ***Unë***, si qenie mendimore, do të thotë objekti i psikologjisë me kusht që të mos kërkojë që për shpirtin të dijnë më shumë se ajo që pavarësisht nga përvojat (e cila më përcakton me përafërsisht dhe *in concreto*) mund të derivohet nga ky koncept ***Unë*** nese ky paraqitet në çdo mendim.

Psikologjia ***racionale*** vërtet është një ndërmarrje e tillë, sepse sikur në mesin e parimeve të njohjes së kësaj shkence të përzihet ndonjë gjë sado e vogël empirike e mendimit tim, cilido perceptim i veçantë i gjendjes sime të brendshme, atëherë ajo nuk do të kishte qenë më psikologji racionale, por ***empirike***. Pra, ne tashmë kemi para vetes një gjoja shkencë, e cila është ndërtuar mbi një të vetmin propozicion: ***Unë mendoj***, themelsinë apo pathemelsinë e të ciles mund ta shqyrtojmë këtu plotësisht me vend dhe sipas natyrës së një filozofie transcendentale. Nuk duhet të revoltohemi kundër faktit: se unë në këtë propozicion, i cili shpreh të perceptuarit e vetvetes, prapëseprapë kam një përvojë të brendshme, dhe të themi se psikologjia racionale, që mbështetet në këtë propozicion, nuk është e mbështetur në mënyrë të kulluar, por vetëm pjesërisht në një parim empirik, sepse ky perceptim i brendshëm nuk është tjetër veçse një

[1] Latinisht: *Vehiculum*-bartës (shënimi i përkthyesit).

apercepcion i thjeshtë (*als die blosse Apperzeptio*): ***Unë mendoj***, apercepcion ky që, për më tepër, i bën të mundshme të gjitha konceptet transcendentale, në të cilat pohohet: unë e marr me mend substancën, shkakun etj., sepse përvoja e brendshme në përgjithësi dhe mundësia e saj ose perceptimi në përgjithësi dhe raporti i tij ndaj perceptimit tjetër nuk mund të konsiderohen njohje emprike, nëse në përvojë nuk është i dhënë ndonjë dallim apo përcaktim i tyre i veçantë, por duhet të konsiderohen si njohje empirike në përgjithësi dhe, prandaj, bëjnë pjesë në shqyrtimin e mundësisë së çdo përvoje, kurse ky shqyrtim është gjithsesi transcendental. Objekti më i vogël i të perceptuarit (për shembull, vetëm ndonjë kënaqësi apo dhembje), i cili do t'i ishte bashkuar përfytyrimit të përgjithshëm të vetëvetëdijes menjëherë do ta kishte shndërruar psikologjinë racionale në psikologji empirike.

Unë mendoj, ky pra, është, i vetmi tekst, nga i cili psikologjia racionale duhet të nxjerrë tërë urtësinë e saj.

Nga këtu shihet lehtë se ky mendim, nëse duhet të zbatohet në ndonjë objekt (në vetë mua) nuk duhet të përmbajë asgjë tjetër veçse predikatet transcendentale të tij, sepse edhe predikati më i vogël empirik do ta kishte shkatërruar pastërtinë racionale dhe pavarësinë e kësaj shkence nga e tërë përvoja.

Mirëpo, ne këtu do të drejtohemi thjesht sipas kategorive; por, meqenëse këtu është i dhënë një gjësend: *Unë* si qenie mendimore, atëherë ne, ç'është e vërteta, nuk do ta ndryshojmë rendin e sipërm të kategorive ashtu siç është paraqitur ai në tabelën e tyre, por, megjithëkëtë, këtu do të fillojmë nga kategoria e substancës, me anë të së cilës paraqitet ndonjë gjësend më vete, dhe kështu do të shkojmë me radhë nga prapa. Topika e psikologjisë racionale, nga e cila duhet nxjerr tërë atë që ajo mund të përmbajë në përgjithësi, është, pra, kjo:

1.
Shpirti është *substancë* [1]

2.
sipas kualitetit
të tij është *i thjeshtë*

3.
u përket kohëve të ndryshme, në të
cilat ekziston, numerikisht është identik,
domethënë është *njësi* (jo shumësi)

4.
në raport ndaj objekteve
të mundshme është në hapësirë*

[1] Në kopjen e dorës thuhet: "ekziston si substancë" (*"exiestiert als Substanz"*) – (*Nachträge CLXI*).

* Lexuesi, i cili nuk do t'ia qëllojë kuptimit psikologjik të këtyre shprehjeve në abstraktësinë transcendentale të tyre, sikurse arsyes përse atributi i fundit i shpirtit i përket kategorisë së *ekzistencës*, tërë këtë ai do ta gjejë të shpjeguar e të arsyetuar në mënyrë të mjaftueshme, në atë që do të pasojë. Fundja, me qëllim që të kërkojë ndjesë për arsye të shprehjeve latine, të cilat, megjithë shijen dhe stilin e bukur, janë futur si në këtë kaptinë, ashtu edhe në tërë vepren në vend të shprehjeve tona me të njëjtën domethënie, duhet thënë këtë: më me ëndje kam dashur të heq ndonjë gjë nga zbukurimi i gjuhës se ta veshtirësoj përdorimin shkollor, qoftë edhe me pakuptueshmërinë më të vogël.

Të gjitha konceptet e psikologjisë së kulluar rrjedhin vetëm e vetëm nga këto elemene në mbështetje të lidhjes së tyre, duke mos pranuar me këtë rast, kurrfarë parimi tjetër. E kundruar vetëm si objekt i shqisës së brendshme, kjo substancë jep konceptin e *imaterialitetit*, kurse e kundruar si substancë e thjeshtë ajo jep konceptin e *inkorruptibilitetit*; identitet i saj si substancë intelektuale jep *personalitetin*, kurse që të tri këto koncepte japi konceptin e *spiritualitetit*; raporti i kësaj substance ndaj objekteve në hapësirë jep *comercium* –in me trupat; prandaj, ajo paraqet *substancën*, e cila mendon si *parim* i jetës në materie, domethënë e paraqet si shpirt (*anima*) dhe si bazë të *animalitetit* në anën tjetër; animaliteti i kufizuar me spiritualitetin paraqet *imortalitetin*.

Me këtë kanë të bëjnë katër parasilogjizmat e psikologjisë transcendentale, e cila gabimisht konsiderohet si shkencë e mendjes së kulluar mbi natyrën e qenies sonë mendimore. Mirëpo, për bazë të saj nuk mund të marrim asgjë tjetër veçse përfytyrimin e thjeshtë, i cili vetë për veten e tij, për nga përmbajtja, është krejtësisht i zbrazët, përkatësisht përfytyrimin: ***Unë***, për të cilin nuk mund të thuhet bile as që është një koncept, por një vetëdije e thjeshtë, e cila i shoqëron të gjitha konceptet. Me anë të këtij Unë, ose Ai ose Ajo (gjësend), që mendon nuk paraqitet asgjë tjetër veçse një subjekt transcendental i mendimit *X*, i cili njihet vetëm në bazë të atyre mendimeve, të cilat janë predikate të tij; për të cilin, si të izoluar, ne kurrë nuk mund të kemi as konceptin më të vogël, rreth të cilit, për këtë arsye, sillemi në një rreth të pandërprerë, pasi që tashmë duhet të shërbehemi me përfytyrimin e tij në mënyrë që të gjykojmë për të; kjo është një pakëndshmëri, e cila nuk mund të ndahet nga ai, sepse vetëdija më vete (*Bewusstsein an sich*), gjithashtu, nuk është ndonjë përfytyrim, i cili e cilëson ndonjë objekt të veçantë, por një formë e përfytyrimit në përgjithësi, nëse ajo duhet të quhet njohje, sepse vetëm e vetëm për këtë përfytyrim mund të them se marr me mend ndonjë gjë.

Por që në fillim duhet të duket e çuditshme që ai kusht, në të cilin mendojmë, dhe i cili, prandaj, është vetëm një veti e subjektit tim, e cila duhet, në të njëjtën kohë, të vlejë për çdo gjë që mendon, sikurse edhe fakti se mund ta marrim guximin që për një propozicion, i cili duket sikur është empirik, ta mbështesim një gjykim apodiktik dhe të përgjithshëm, përkatësisht gjykimin: se çdo gjë që mendon është e tillë çfarë shprehet në thënien e vetëvetëdijes për vetë mua. Shkaku i kësaj është ky: sepse ne gjësendeve *a priori* duhet, në mënyrë të domosdoshme, t'ua ndajshkruajmë të gjitha ato veti, të cilat përbëjnë kushtet, të vetmet në të cilat mendojmë për to. Kurse unë, në bazë të kurrfarë përvoje të jashtme, nuk mund të kam as përfytyrime më të vogla për një qenie që mendon, por këtë mund ta arrijë vetëm në mbështetje të vetëvetëdijes së thjeshtë Prandaj, objektet e këtilla nuk janë tjetër veçse bartja e kësaj vetëdije time në gjësendet e tjera, të cilat vetëm në këtë mënyrë përfytyrohen si qenie që mendojnë. Mirëpo, propozicioni: Unë mendoj me këtë rast, merret, vetëm në mënyrë problematike; jo me kusht që ai të ngërthejë perceptimin e ndonjë ekzistence (atë të *Dekartit: Cogito, ergo sum*), por vetëm në mundësinë e tij në mënyrë që të shihet se çfarë veti do të dalin nga një propozicion i tillë i thjeshtë për subjektin e tij (qoftë se një subjekt i tillë ekziston ose jo).

Sikur njohja e kulluar e mendjes sonë për qeniet mendimore në përgjithësi të kishte për bazë diçka më shumë e jo vetëm ***cogito***, dhe sikur ne, gjithashtu, t'i kishim marrë në ndihmë vrojtimet mbi lojën e mendimeve tona dhe mbi ligjet natyrore të ***Unit*** mendimor, të cilat mund të nxirren nga këto, atëherë do të kishte dalë një psikologji empirike, e cila do të kishte qenë një lloj i ***fiziologjisë*** së shqisës së brendshme dhe, prandaj, ndoshta do të kishte mund t'u shërbejë dukurive të saj, por kurrë nuk do të mund të shërbejë për t'i zbuluar vetitë e tilla, të cilat assesi nuk i takojnë përvojës së mundshme (si vetinë e thjeshtësisë) e as, në përgjithësi, që qeniet mendimore të mësojnë ndonjë gjë në mënyrë apodiktike, diçka që ka të bëjë me natyrën e tyre; kjo psikologji, pra, assesi nuk do të kishte qenë psikologji racionale.

Meqenëse tash propozicioni: ***Unë mendoj*** (i marrë në mënyrë problematike) përmban formën e çdo gjykimi të arsyes në përgjithësi dhe i shoqëron të gjitha kategoritë si vehikel i tyre (*als ihr Vehikel*), atëherë është e qartë se përfundimet që rrjedhin nga ai mund të kenë vetëm një përdorim transcendental të arsyes, përdorim ky që përjashton çdo ndërhyrje të përvojës dhe mbi zhvillimin e të cilit, pse tërë asaj që është thënë më parë, nuk mund që më parë t'ia krijojmë vetvetit asnjë koncept të përshtatshëm e profitabil (*uns schon zum voraus keinen vorteilhaften Begriff machen können*). Prandaj, ne do t'i përcjellim me një sy kritik të gjitha predikatet e psikologjisë së kulluar[1]; megjithëkëtë, për hir të shkurtësisë, ne do të lejojmë që shqyrtimi i saj të zhvillohet në një varg të pandërprerë.

Para së gjithash, kjo vërejtje e përgjithshme, e cila do të pasojë mund të rritë kujdesin tonë lidhur me këtë lloj përfundimesh. Unë nuk e njoh ndonjë objekt ngase vetëm thjeshtë e marr me mend, por një objekt mund ta njoh vetëm duke e përcaktuar ndonjë perceptim dhe duke pasur parasysh unitetin e vetëdijes, në të cilin qëndron çdo mendim. Prandaj, unë nuk e njoh vetveten ngase jam i vetëdijshëm për vetveten si qenie mendimore, por vetëm nëse jam i vetëdijshëm për perceptimin e vetvetes si i përcaktuar në pikëpamje të funksionit të mendimit. Nga këtu, të gjithë moduset e vetëvetëdijes në të menduar nuk janë ende kurrfarë konceptesh të arsyes për objektet (kategoritë), por vetëm funksione të thjeshta logjike, të cilat kurrsesi nuk i japin mendimit ndonjë objekt me qëllim që ta njohë këtë e, pra, as veten time. Nuk është një objekt i vetëdijes për Unë, nëse ky është përcaktues, por vetëdija për Unë nëse ky është i përcaktueshëm, përkatësisht nëse vjen e bëhet i përcaktuar (me kusht që llojllojshmëria e tij mund të bashkohet në ujdi me kushtin e përgjithshëm të unitetit të apercepcionit në të menduar).

1. Në të gjitha gjykimet unë jam prore vetëm subjekt, i cili përcakton atë marrëdhënie, e cila përbën gjykimin. Por, se Uni im, i cili mendon, duhet në të menduar të vlejë gjithmonë si subjekt dhe si diçka që nuk mund të kundrohet vetëm si predikat, ky është një propozicion apodiktik dhe, për më tepër, identik; por kjo nuk do të thotë se unë, si objekt, jam ndonjë qenie, e cila ekziston për

[1] Në botimin e parë këtu përfundon fjalia dhe pastaj fillon paraqitja e paralogjizmave të mendjes së kulluar dhe kritika e tyre.

vetvete apo se jam substancë. Ky pohim i fundit shkon shumë larg dhe, për këtë arsye, kërkon fakte, të cilat në të menduar fare nuk gjenden, ndoshta (nëse e sodis një qenie mendimore si të tillë), kërkon më shumë fakte se që unë kurdoherë mund t'i gjejë (në të).

2. Se, prandaj, Uni i apercepcionit në çdo mendim është një ***njëjës***, i cili nuk mund të zbërthehet në shumësi të subjekteve dhe, pra, tregon një subjekt të thjeshtë logjiken (*ein logisch einfaches Subjekt* bezeichne), i cili tashmë gjendet në konceptin e mendimit, dhe, për këtë arsye, është një propozicion analitik. Por kjo nuk do të thotë se Uni mendimor është një *substancë* e thjeshtë, pohimi i të cilit do të kishte qenë një propozicion sintetik. Koncepti i substancës ka të bëjë me perceptimet, të cilat tek unë mund të jenë vetëm e vetëm ndijore dhe, prandaj, gjenden jashtë fushës së arsyes dhe të mendimit të saj, për të cilin këtu kryekëput është fjala, kur të thuhet se Uni në mendime është i thjeshtë. Por do të kishte qenë e çuditshme sikur mua, pikërisht këtu, në përfytyrimin më të varfër ndër të gjitha përfytyrimet e tjera në përgjithësi dhe, si të thuash, me anë të ndonjë zbuluese, do të më kishte qenë e dhënë ajo që zatën kërkon aq përgatitje, përkatësisht që në atë që e tregon perceptimi të kisha mund ta dalloj atë se ç'është substanca e, edhe më tepër, sikur të më shkonte për dore ta përcaktoj nëse kjo substancë mund të jetë e thjeshtë (sikurse pjesët e materies).

3. Propozicioni i identitetit të vetes sime në llojllojshmërinë e gjithmbarshme, për të cilën jam i vetëdijshëm, është, po ashtu, një propozicion, i cili gjendet në vetë konceptet dhe, prandaj, është propozicion analitik; por ky identitet i subjektit; për të cilin mund të jam i vetëdijshëm në të gjitha përfytyrimet e mia nuk ka të bëjë me atë perceptim të subjektit, në të cilin ai është i dhënë si objekt dhe, për këtë arsye, nuk mund ta ketë domethënien e atij identiteti të personit, me të cilin kuptohet vetëdija për identitetin e substancës së tij vetjake si qenie mendimore në ndryshueshmërinë e gjithmbarshme të gjendjes, identitet ky i personit, i cili nuk mund të provohet me anë të analizës së thjeshtë të propozicionit: Unë mendoj, por për këtë do të nevojiteshin gjykimet e ndryshme, të cilat mbështeten në të perceptuarit e dhënë.

4. Kur them se e dalloj ekzistencën time si një qenie mendimore nga gjërat e tjera jashtë meje (në të cilat bën pjesë edhe trupi im), ky është, gjithashtu, propozicion analitik, sepse gjërat e ***tjera*** janë gjëra të tilla, të cilat unë i marr me mend si gjëra që ***dallojnë*** nga unë. Por, në mbështetje të kësaj, unë nuk di absolutisht nëse kjo vetëdije për veten time është fare e mundshme pa gjërat jashtë meje, sipas të cilave unë ia dal të kam përfytyrime, dhe, pra, nëse mund të ekzistoj vetëm si qenie e kulluar që mendon (e të mos jam njeri).

Prandaj, sipas analizës së vetëdijes për veten time në të menduar, nuk fitoj fare asgjë në pikëpamje të njohjes së vetes sime si objekt. Shpjegimi logjik i mendimit në përgjithësi gabimisht konsiderohet si përcaktim metafizik i objektit.

Një gur i madh dhe, për më tepër, i vetëm në të cilin merr në thua e tërë kritika e jonë do të kishte qenë nëse do të ekzistonte ndonjë mundësi që *a priori* të provohet se të gjitha qeniet që mendojnë janë më vete substanca të thjeshta, se,

pra, si të tilla (gjë që del nga parimi po i kësaj prove), në vetvete ngërthejnë personalitetin e pandarë dhe se janë të vetëdijshme për ekzistencën e tyre të ndarë nga çdo materie. Sepse, ne, në këtë mënyrë, prapëseprapë, do të kishim bërë një hap jashtë botës ndijore, do të hynim në fushën e *noumenit* dhe, atëherë, askush nuk do të na kishte mohuar të drejtën që në këtë fushë të zgjerohemi më tutje, që në të të mbjellim dhe, meqenëse secilin e rrezaton ylli i lumturisë së tij, ta kemi atë. Propozicioni: çdo qenie mendimore si e tillë është një substancë e thjeshtë, është një propozicion sintetik *a priori*, sepse ky, së pari, del jashtë konceptit, i cili paraqet bazën e tij dhe mendimit në përgjithësi i jep *formën e ekzistencës* dhe, së dyti, sepse ky këtij koncepti ia shton një predikat (predikatin e thjeshtësisë), i cili absolutisht nuk mund të jetë i dhënë në asnjë përvojë. Prandaj, propozicionet sintetike *a priori* nuk janë, siç kemi thënë, të mundshme dhe të lejueshme vetëm nga aspekti i objekteve të përvojës së mundshme dhe si parim të mundësisë së vetë kësaj përvoje, por edhe këta mund të kenë të bëjnë edhe me gjësendet në përgjithësi, dhe më vete; kurse ky përfundim do t'i jepte fund tërë kësaj kritike dhe neve do të na kishte detyruar të mbetemi me të vjetrën. Mirëpo, megjithëkëtë, ky rrezik nuk është aq i madh gjë që mund të shihet nëse kësaj çështjeje i qasemi më për së afërmi.

Në psikologjinë racionale mbizotëron një paralogjizëm, i cili shprehet në këtë silogjizëm:

Ajo që mund të merret me mend vetëm e vetëm si subjekt nuk ekziston ndryshe veçse si subjekt dhe, prandaj, është substancë.

Një qenie mendimore e kundruar vetëm si e tillë, nuk mund të merret me mend ndryshe veçse si subjekt.

Pra, ajo ekziston, gjithashtu, vetëm si subjekt, përkatësisht si substancë.

Në premisën e sipërme bëhet fjalë për një qenie, e cila mund të merret me mend në çdo kuptim e, pra, edhe si qenie, e cila do të mund të kishte qenë e dhënë në të perceptuar. Mirëpo, në premisen e poshtme për këtë qenie bëhet fjalë vetëm nëse ajo e sodit veten e saj si subjekt, përkatësisht vetëm në raport ndaj mendimit dhe unitetit të vetëdijes e jo njëkohësisht në raport ndaj të perceptuarit, në të cilin ajo bëhet e dhënë si objekt i të menduarit. Prandaj, përfundimi nxirret ***per sophisma figurae dictionis*** e pra, në mbështetje të një përfundimi të rremë.[1]

[1] Në të dy premisat mendimi merret në domethënie krejtësisht të ndryshme: në premisën e parë merret në domethënien, sipas së cilës ai ka të bëjë me objektin në përgjithësi (pra, edhe me një objekt të tillë, i cili mund të jetë i dhënë në të perceptuar); mirëpo, në premisën e dytë vetëm në domethënien, sipas së cilës ai merret në raport ndaj vetëvetëdijes, me ç'rast nuk mendohet absolutisht në asnjë objekt (si formë e të menduarit). Në premisën e parë flitet për gjësendet që mund të merren me mend vetëm si subjekte, kurse në premisën e dytë nuk flitet për ***gjësendet***, por për të ***menduarit*** (pasi që të jetë abstraktuar çdo objekt), në të cilin Uni shërben si subjekt i vetëdijes. Për këtë arsye, në përfundim nuk mund të pohohet: unë mund të ekzistojë vetëm e vetëm si subjekt, por mund të pohohet vetëm: në të menduarit për ekzistencën time unë mund ta përdori vetveten vetëm si subjekt të gjykimit, kurse ky është një propozicion identik, i cili nuk thotë absolutisht asgjë për formën e ekzistencës sime.

Se ky reduktim i kësaj prove të famshme në një paralogjizëm është i saktë mund të shihet qartë nëse përsëri lexohet vërejtja e përgjithshme të përfytyrimit sistematik të propozicioneve themelore, sikurse edhe kaptina për *noumenet* në të cilat është provuar: se koncepti i një gjësendi, i cili mund të ekzistojë për vetvete vetëm si subjekt e jo si predikat i thjeshtë, nuk ngërthen në vete absolutisht kurrfarë realiteti objektiv, përkatësisht nuk mund të dihet nëse këtij koncepti mund t'i takojë ndonjëherë ndonjë objekt pasi që nuk shihet mundësia e ndonjë lloji të tillë të ekzistencës, dhe, prandaj ai nuk paraqet kurrfarë njohjeje. Pra, nëse ky koncept me emrin e një substance duhet të vërë në pah ndonjë objekt, i cili mund të jetë i dhënë; nëse duhet të jetë njohje, atëherë patjetër duhet, si një bazë e tij, të vehet ndonjë perceptim konstant si një kusht i domosdoshëm i realitetit obektiv i një koncepti, përkatësisht të vehet ajo, me anë të së cilës vetëm e vetëm bëhet i dhënë një objekt. Mirëpo, në perceptimin e brendshëm ne nuk kemi absolutisht asgjë konstante, sepse Uni është vetëm vetëdija për mendimin tim. Pra, ne mbetemi vetëm pranë mendimit, atëherë na mungon kushti i domosdoshëm, në të cili mbi vete ne si qenie mendimore, mund ta zbatojmë konceptin substancë, përkatësisht konceptin e një subjekti, i cili ekziston vetëm për vete; dhe me realitetin objektiv të këtij koncepti hiqet plotësisht thjeshtësia e substancës, e cila është në lidhje me këtë dhe shndërrohet në një unitet të kulluar sasior logjik të vetëvetëdijes në një mendim në përgjithësi, çfarëdo që të jetë subjekti – i përbërë ose jo.

PËRGËNJESHTRIMI I PROVËS SË MENDELSONIT PËR QËNDRUESHMËRINË E SHPIRTIT

Ky filozof mendjemprehtë shpejt e veneroi se argumenti i rëndomtë, me të cilin duhet të provohet se shpirti (nëse pranohet se është një qenie e thjeshtë) nuk mund të prajë të ekzistojë në bazë *të copëtimit* të tij nuk është i mjaftueshëm për ta siguruar qëndrueshmërinë e domosdoshme të shpirtit pasi që do të mund të supozohej edhe ndonjë prajtjeje e ekzistencës së tij me anë *të zhdukjes.* Për këtë arsye, në *Fedonin* e tij, ai ka tentuar që këtë kalueshmëri, e cila do të kishte qenë një zhdukje e njëmendtë, ta evitojë nga shpirti, duke besuar se mund të provojë se një qenie e thjeshtë assesi nuk mund të prajë të ekzistojë: sepse, mendonte ai, meqenëse nuk mund të zvogëlohet, domethënë gradualisht të humbas nga ekzistenca e saj dhe, në këtë mënyrë, gradualisht të kalojë në asgjë (sepe ai në vetvete nuk ka kurrfarë pjesë të veçanta, pra kurrfarë shumësie), del se ndërmjet atij momenti, në të cilin ajo ekziston dhe çastit tjetër, në të cilin ajo nuk ekziston më nuk do të mund të rrjedhë absolutisht kurrfarë kohe, kurse kjo është e pamundshme. – Mirëpo, ai e ka lënë pas dore faktin se shpirtit, ani pse ne ia pranojmë këtë thjeshtësi të natyrës së tij pasi që ai në vete nuk përmbanë kurrfarë llojllojshmërie të pjesëve *jashtë njëra-tjetrës*, domethënë kurrfarë madhësie ekstenzive, atëherë, po them, për këtë arsye, atij, sikurse as një gjëje tjetër që ekziston, megjithëkëtë, nuk mund t'i mohohet madhësia intenzive, domethënë një shkallë e realitetit të tij në pikëpamje të të gjitha fuqive të tij, për

më tepër, në përgjithësi në pikëpamje të tërë asaj që përmban ekzistencë, shkallë kjo e realitetit, e cila mund të zbret përmes të të gjitha shkallëve më të vogla të shumta deri në pafund dhe, kështu, gjoja substanca, (gjësendi, qëndrueshmëria e të cilit nuk është jashtë çdo dyshimi) mund të kalojë në hiç, ani pse jo në bazë të copëtimit, por në bazë të humbjes graduale (*remissio*) të forcave (e, pra, në bazë të elanguesciencës, nëse më është e lejuar të përdori këtë shprehje). Bile edhe vetëdija ka gjithmonë një shkallë, e cila mund të zvogëlohet[1] edhe më, pastaj edhe fuqia e vetëvetëdijes dhe kështu edhe fuqitë e tjera. – Prandaj, qëndrueshmëria e shpirtit, nëse e kundrojmë vetëm si objekt i shqisës së brendshme, mbetet e paargumentuar, madje edhe si diçka që nuk mund të argumentohet, ani pse më vete është e qartë qëndrueshmëria e tij në jetë, në të cilën qenia mendimore (si njeri) i është e dhënë vetvetit në të njëjtën kohë si një objekt i shqisave të jashtme. Por me këtë nuk kënaqet psikologu racional, i cili i përvishet punës që nga vetë konceptet ta provojë qëndrueshmërinë absolute të shpirtit, madje edhe pas kësaj jete.[2] Nëse tash i marrim propozicionet tona të sipërme në lidhjen e

---

[1] Dallueshmëria (*Klarheit*) nuk është, si vërtetojnë logjicistët, vetëdija për një përfytyrim, sepse njëfarë shkalle e vetëdijes, e cila nuk është e mjaftueshme për një kujtim, duhet të gjendet madje edhe në disa përfytyrime të errëta, sepse sikur ne, në lidhjen e përfytyrimeve të errëta të mos kishim kurrfarë vetëdijeje për to, asgjë nuk do të kishim dalluar, gjë që ne, megjithëkëtë, jemi në gjendje ta bejmë te tiparet e disa koncepteve (siç është koncepti i të drejtës dhe koncepti i drejtësisë) dhe gjë që bën muzikanti, kur në fantazi përfshin në të njëjtën kohë shumë tone së bashku. Por, një përfytyrim është i dallueshëm nëse vetëdija në të është e mjaftueshme për *vetëdijen* për *ndryshimin* e këtij përfytyrimi nga përfytyrimet e tjera. Nëse kjo vetëdije në të është e mjaftueshme për ta dalluar atë, por jo edhe për vetëdijen për këtë ndryshim të tij, atëherë ky përfytyrim ende gjithnjë do të duhej të quhej i errët. Prandaj, ekzistojnë deri në pakufi shumë shkallë të vetëdijes deri në zhdukjen e saj.

[2] Disa filozofë, të cilëve u ha mendja dhe besojnë se kanë bërë mjaft për të vënë në binarë një mundësi të re, nëse ia dalin të na bëjnë ballë me faktin se në përfytyrimet e tyre nuk mund të gjendet kurrfarë kundërthënie (siç bëjnë të gjithë ata që mendojnë se e shohin mundësinë e mendimit edhe pas përfundimit të jetës njerëzore anipse shembullin për këtë mendim e mbështesin vetëm në perceptimin emprik të kësaj jete) mund ta sjellin vetveten në një mashtrim të madh në bazë të mundësive të tjera, të cilat nuk janë asgjë mangu më pak të guximshme. Njëra ndër këto është mundësia e ndarjes së një *substance të thjeshtë* në më shumë substanca dhe anasjelltas, mundësi e bashkimit (*coalitio*) të më shumë substancave në një substance të thjeshtë. Sepse, edhe pse ndashmëria supozon diçka të përbërë, prapëseprapë kjo nuk kërkon doemos diçka të përbërë nga substancat, por të përbër vetëm nga shkallët (të disa fuqive) po të asaj substance. Prandaj, sikundër që me mend mund të merren të gjitha forcat e të gjitha fuqitë e shpirtit, madje edhe vetë vetëdija sikur të ishin zhdukur për një gjysmë, por, kështu që edhe më tutje të mbetet substanca, por që edhe kjo gjysmë e zhdukur të paraqitet pa kundërthënie sikur të ishte ruajtur edhe më tutje, një shpirt, por jashtë tij, dhe, prandaj, jashtë shpirtit do të kishte pasuar një substancë e veçantë pasi që, me këtë rast, është ndarë e tërë ajo që ekziston realisht në shpirt dhe që, pra, ka një shkallë, domethënë tërë ekzistencën e saj për ç'arsye nuk mungon asgjë për formimin e substancës tjetër, sepse kjo shumësi që është formuar me anë të ndarjes ka ekzistuar edhe më parë, por jo si shumësi e substancave, por si shumësi e çdo realiteti, i cili përbën kuantumin e ekzistencës së saj, kurse uniteti i substancës ka qenë vetëm një formë e ekzistencës, unitet ky që, më këtë ndarje ka mund të shndërrohet vetëm në një shumësi të subsistencës. Po kështu, shumë substanca të thjeshta do të mund të bashkoheshin në një substancë me ç'rast nuk do të humbej asgjë përveç shumësisë së subsistencës sepse, tash, ajo substancë do të përmbante në vete shkallën e realitetit të të gjitha substancave të mëparshme. Dhe, kështu, substancat e thjeshta, të cilat në ne shkaktojnë shfaqjen e një materie (ç'është e vërteta jo me anë të ndonjë ndikimi të ndërsjellë mekanik apo kimik, por, megjithëkëtë, me anë të ndonjë ndikimi, i cili, për ne, është i

tyre *sintetike* ashtu, pra, siç ato, si propozicion që vlejnë për të gjitha qeniet që mendojnë, duhet të merren në psikologjinë racionale si një sistem, e pastaj, duke u nisur nga kategoritë e relacionit me propozicionin: të gjitha qeniet mendimore, si të tilla, janë substanca, kalojmë, duke shkuar teposhtë përdersia të mos mbyllet rrethi: atëherë ne, më në fund, arrijmë deri tek ekzistenca e atyre qenieve, të cilat, në këtë sistem, janë jo vetëm të vetëdijeshme për këtë ekzistencë të pavarur nga gjësenet e jashtme, por këtë ekzistencë mund ta përcaktojnë me vetveten e saj (në pikëpamje të qëndrueshme, e cila në mënyrë të domosdoshme hyn dhe bën pjesë në karakterin e substancës). Mirëpo, nga kjo del se pikërisht po në këtë sistem racionalist idealizmi është i pashmangshëm, paksëpaku idealizmi problematik dhe se ekzistenca e gjësendeve të jashtme, nëse kjo nuk është e nevojshme me qëllim të përcaktimit të ekzistencës sonë vetjake, supozohet krejtësisht më kot dhe asnjëherë nuk do të mund të nxirret ndonjë provë për të.

Nëse, përkundrazi, i përmbahemi procedurës analitike dhe me këtë rast si bazë marrim propozicionin: *Unë mendoj* si një propozicion të dhënë, i cili tashmë përmban në vete ekzistencën, dhe nëse, duke u nisur nga modaliteti, e zbërthejmë këtë propozicion me qëllim që ta njohim përmbajtjen e tij dhe të dimë se në ç'mënyrë ky Unë e përcakton ekzistencën e tij në hapësirë dhe në kohë, atëherë propozicionet e psikologjisë racionale nuk do të kishin filluar me konceptin e një qenie që mendon në përgjithësi, por do të ishin nisur nga një realitet dhe pastaj ajo që i takon një qenie që mendon në përgjithësi do të ishte derivuar nga mënyra, në të cilën ky realitet merret me mend, pasi që nga ky të ishte veçuar çdo gjë që është empirike, siç tregon kjo tabelë:

1.
Unë mendoj

2.
si subjekt

3.
si subjekt i thjeshtë

4.
si subjekt identik
në çdo gjendje të mendimit tim.

---

panjohur dhe në raport ndaj të cilit ndikimi mekanik apo kimik do të kishte qenë vetëm shfaqja e tij) ndoshta, me një ndarje të tillë *dinamike* të shpirtit të prindërve *si madhësi intenzive*, do të mund t'i prodhonin shpirtrat e fëmijëve të tyre, ndërsa shpirtrat e prindërve do ta kishin kompenzuar humbjen e tyre, duke u bashkuar me një materie të re të po atij lloji. Unë jam shumë larg që këtyre ëndërrimeve t'u jap ndonjë vlerë apo të vlejtur, kurse edhe parimet e paraqitura më parë të analitikës na kanë bindur mjaft që kategoritë (siç është substanca) të mos i përdorim në asnjë mënyrë tjetër veçse në mënyrë empirike. Por kur racionalisti është aq i guximshëm saqë nga vetë fuqia e mendimit, pa ndihmën e asnjë perceptimi të qendrueshëm, në të cilin do të kishte qenë i dhënë ndonjë objekt, ta krijojë një qenie, e cila ekziston për vetvete dhe këtë e bën vetëm në bazë të faktit se uniteti i perceptimit në mendim nuk mund të shpjegohet kurrsesi në bazë të të përbërës, në vend të çkahit më mirë do të kishte qenë të pranohej mosdija lidhur me pyetjen: si mund të shpjegohet mundësia e një natyre, e cila mendon, përse atëherë edhe *materialisti* ani pse as ky nuk mund ta ftojë përvojën në të mirë të mundësive të tij, nuk do të kishte të drejtë në po atë guxim që nga propozicioni i tij themelor ta bëjë një përdorim të kundërt, duke e ruajtur unitetin formal të mendimit?

Meqenëse këtu, në propozicionin e dytë, nuk është përcaktuar nëse unë mund të ekzistoj dhe nëse unë mund të merrem me mend vetëm si subjekt apo edhe si prediakt i ndonjë subjekti tjetër, del se këtu koncepti subjekt është marrë vetëm në kuptimin logjik dhe, kështu, mbetet e papërcaktuar nëse me të duhet apo nuk duhet kuptuar një substancë. Mirëpo, në propozicionin e tretë uniteti absolut i aprecepcionit, uni i thjeshtë, vjen e bëhet i rëndësishëm më veten e vet në përfytyrimin, në të cilin ka të bëjë i tërë bashkimi dhe e tërë ndarja, në të cilën konsiston mendimi, megjithëse unë ende nuk kam vendosur asgjë mbi natyrën apo subsistencën e subjektit. Apercepcioni është diçka reale dhe thjeshtësia e tij gjendet tashmë në mundësinë e tij. Mirëpo, në hapësirë nuk ekziston asgjë që do të ishte e thjeshtë, sepse pikat (të cilat janë të vetmet që në hapësirë përbëjnë atë që është e thjeshtë) janë vetëm kufij, kurse vetë me veten e tyre nuk janë asgjë që do të shërbente për formimin e hapësirës si pjesë të saj. Prandaj, nga këtu del pamundësia e shpjegimit të veçorisë sime (si subjekt i thjeshtë mendimor) nga arsyet e *materializmit (aus Gründen des Materialismus)*. Mirëpo, meqenëse në propozicionin e parë ekzistenca ime kundrohet si e dhënë, sepse ky propozicion nuk thotë: çdo qenie që mendon ekziston (një propozicion që njëkohësisht do të kishte dhe shpreh një domosdoshmëri absolute e me këtë rast do të ishte thënë shumë për qeniet), por vetëm: unë ekzistoj duke menduar, del se ky propozicion është empirik dhe në vete përmban mundësinë e përcaktimit të ekzistencës sime, vetëm duke pasur parasysh përfytyrimet e mia në kohë. Mirëpo, meqenëse për këtë arsye më nevojitet, para së gjithash, diçka e qëndrueshme, gjë që, nëse mendoj për veten time, absolutisht nuk më është e dhënë në të perceptuarit e brendshëm, del se mënyra, në të cilën ekzistoj: si substancë apo si aksidencë, absolutisht nuk mund të përcaktohet në bazë të kësaj vetëvetëdijeje të thjeshtë. Prandaj nëse ***materializmi*** është i domosdoshëm për shpjegimin e ekzistencës sime, atëherë ***spiritualizmi*** është po ashtu i pamjaftueshëm për këtë qëllim; nga këtu del përsëri se ne për shpirtin tonë nuk mund të njohim asgjë që në përgjithësi ka të bëjë me mundësinë e ekzistencës së tij të veçantë.

Po si do të ishte fare e mundshme të dalim jashtë përvojës (së ekzistencës sonë në jetë) me anë të unitetit të vetëdijes, të cilin vetë ne e njohim vetëm e vetëm në bazë të faktit se na është i domosdoshëm për mundësinë e përvojës dhe, për më tepër, për ta zgjeruar njohjen tonë mbi natyrën e të gjitha qenieve që mendojnë në përgjithësi dhe këtë ta bëjmë me anë të propozicionit: Unë mendoj, propozicion ky, i cili është empirik, por i cili, në pikëpamje të çdo forme të të perceptuarit, është i papërcaktuar?

Pra, nuk ekziston kurrfarë psikologjie racionale si ***doktrinë***, e cila do të na kishte siguruar ndonjë kontribut për vetënjohjen tonë, por ajo ekziston vetëm si një ***disiplinë***, e cila, në këtë fushë, mendjes spekulative ia vë kufijtë, të cilët nuk mund të kapërcehen, dhe këtë e bën, në njërën anë, për të mos rënë në përqafim të materializmit të pashpirt (*seelenlosen Materialismus*, kurse, në anën tjetër, në mënyrë që, duke ëndrruar, të mos humbasim në spiritualizëm, i cili për ne në jetë është i pabazë, por, përkundrazi, ajo na bën vërejtje se ky refuzim i mendjes sonë për t'u dhënë përgjigje të kënaqshme pyetjeve interesante, të cilat kanë të bëjnë me jetën në përtejsi, e konsiderojmë si një shenjë të saj se vetënjohjen tonë duhet ta largojmë nga spekulacionet sterile dhe ta pranojmë në përdorimin

e frytshëm praktik, përdorim ky që, megjithëse, gjithashtu prore është i drejtuar vetëm kah objektet e përvojës, prapëseprapë parimet e tij i merr nga diku më lart dhe për sjellet tona shtron dispozita të tilla thuase përcaktimi ynë arrin paskajsisht larg përtej përvojës, e, pra, edhe jashtë jetës së kësaj bote.

Nga e tërë kjo shihet se psikologjia racionale zanafillën e saj e ka një keqkuptim të thjeshtë. Uniteti i vetëdijes, i cili përbën bazën e kategorive, në psikologjinë racionale konsiderohet perceptim i subjektit si objekt e pastaj në këtë zbatohet kategoria e substancës. Mirëpo, ky unitet i vetëdijes është vetëm unitet në të menduarit, në bazë vetëm e vetëm të të cilit nuk mund të jenë i dhënë kurrfarë objekti; pra, në të nuk mund të zbatohet kategoria e substancës, e cila supozon perceptimin e dhënë e, prandaj, ky subjekt absolutisht nuk mund të njihet. Pra, subjekti i kategorive, nga fakti se këto i merr me mend, nuk mund ta krijojë për vetveten ndonjë koncept si ndonjë objekt i kategorive; sepse për t'i marrë me mend kategoritë, ai për bazë duhet ta marrë vetëvetëdijen e kulluar, e cila, vërtet, ka qenë dashur të shpjegohet në të. Po kështu, subjekti, në të cilin përfytyrimi i kohës e ka bazën e tij më të parë, nuk mund në kohë ta përcaktojë ekzistencën e tij vetjake me anë po të këtij përfytyrimi të kohës dhe, pra, pasi kjo nuk mund të bëhet, atëherë nuk mund të bëhet as ai përcaktimi i parë, përkatësisht as përcaktimi i vetevetes (si qenie që mendon në përgjithësi) me anë te kategorive.[1]

*

* *

Dhe qe, kështu, një njohjeje, e cila është kërkuar përtej kufijve të përvojës së mundshme dhe e cila, megjithëkëtë, bën pjesë në interesat më të larta të njerëzimit dhe nëse këtë e presim nga filozofia spekulative, tregohet si shpresë e

[1] Siç është thënë më parë, propozicioni: Unë mendoj është një propozicion empirik dhe në vete përmban propozicionin: Unë ekzistoj. Mirëpo, unë nuk mund të them: çdo gjë që mendon ekziston, sepse, atëhërë vetia e të gjitha qenieve që e kanë këtë do t'i bënte qenie të domosdoshme. Nga këtu, as ekzistenca ime nuk mund të konsiderohet si e derivuar nga propozicioni: Unë mendoj, siç kishe menduar *Cartesius*-i (sepse, ndryshe do të duhej të prijë maior: çdo gjë që mendon ekziston), por ajo është identike me këtë propozicion. Ai propozicion shpreh një të perceptuar të papërcaktuar empirik, domethënë një të vërejtur (prandaj, megjithëkëtë, ai provon se tashmë edhe ndijimi, i cili i përket shqisësisë, përbën bazën e këtij propozicioni ekzistencial), por vjen para përvojës, e cila, me anë të kategorive duhet ta përcaktojë objektin e të perceptuarit nga aspekti i kohës, dhe ekzistenca këtu ende nuk është kurrfarë kategorie, e cila nuk ka të bëjë me ndonjë objekt të dhënë të papërcaktuar, por vetëm me një objekt të tillë, për të cilin është ndonjë koncept dhe për të cilin dëshirohet të dihet nëse ekziston apo jo edhe jashtë këtij koncepti. Një të vërejtur i papërcaktuar këtu e ka domethënien vetëm të ndonjë gjëje reale që ka qenë e dhënë vetëm për të menduarit në përgjithësi, domethënë jo si dukuri e as si gjësend më vete (naoumen), por si ndonjë gjë që në të vërtetë ekziston dhe që në propozicionin Unë mendoj tregohet si i tillë. Duhet përmendur se kur propozicionin: Unë mendoj e kam quajtur propozicion empirik me këtë nuk kam dashur të them se në këtë propozicion Uni është një përfytyrim empirik; përkundrazi, ky është një përfytyrim i kulluar intelektual, sepse i përket të menduarit në përgjithësi. Vetëm akti: Unë mendoj nuk do të kishte qenë i mundshëm sikur të mos kishte asnjë përfytyrim empirik, i cili shërben si material për të menduarit, dhe ajo që është empirike paraqet vetëm një kusht zbatimi apo përdorim të fuqisë së kulluar intelektuale.

kotë. Por, megjithëkëtë, rreptësia, të cilën kritika e shfaq me këtë rast, duke provuar se është e pamundshme që lidhur me ndonjë objekt të përvojës të vendoset diçka në mënyrë dogmatike jashtë kufijve të përvojës së mundshme, mendjes ia bën një shërbim, i cili nuk është i parëndësishëm për këtë interes të saj, duke e mbrojtur këtë nga të gjitha pohimet e mundshme të kundërshtarëve. Ajo mund ta bëjë këtë në dy mënyra: ose duke e provuar në mënyrë apodiktike propozicionin e saj ose, në rast se kësaj nuk ia del, duke i kërkuar shkaqet e kësaj pamundësie, kurse nëse këto shkaqe gjenden në kufizimin e domosdoshëm të mendjes sonë, atëherë çdo kundërshtar këto shkaqe duhet t'ia nënshtrojë po atij ligji të heqjes dorë nga të gjitha pretendimet në pohimin dogmatik.

Megjithëkëtë, kjo kurrsesi nuk ka shkaktuar humbjen e së drejtës dhe, për më tepër, të domosdoshmërisë që në përputhje me propozicionet themelore të përdorimit praktik të mendjes, përdorim ky, i cili është në lidhje me përdorimin spekulativ të saj, të pranohet ndonjë jetë e ardhshme, ngase, edhe pa këtë, vetë prova spekulative asnjëherë nuk ka mund të ketë ndonjë ndikim në mendjen e rëndomtë njerëzore. Në këtë mënyrë ajo është vënë në një majë thepi, saqë edhe vetë shkolla mund ta mbajë aty vetëm përderisa ajo të sillet rreth vetvetes si ndonjë xinxallë dhe, pra, në sytë e saj nuk paraqet assesi ndonjë bazament të qëndrueshëm, mbi të cilin do të mund të murosej ndonjë gjë. Me këtë rast, të gjitha ato prova, të cilat janë të përdorshme për botën do ta kenë vlerën e tyre të padyshimtë, duke mos humbur asgjë, por, përkundrazi, duke fituar në pikëpamje të qartësisë dhe të natyrës së bindjes për arsye se i flakin kërkesat dogmatike, të cilat e vendosin mendjen në fushën e saj vetjake, përkatësisht në fushën e rendit midis qëllimeve, rend ky që është njëkohësisht një rend në natyrë. Mirëpo, atëherë mendja si fuqi praktike më vete (*als praktisches Vermögen an sich selbst*), meqenëse nuk është e kufizuar vetëm në kushtet e rendit në natyrë, ka të drejtë që rendin e qëllimeve e së bashku me të edhe ekzistencën tonë vetjake, ta shtrijë përtej kufijve të përvojës dhe përtej jetës së kësaj bote. Duke gjykuar sipas *analogjisë me natyrën* e qenieve të gjalla të kësaj bote, qenie këto, për të cilat mendja doemos duhet ta aprovojë propozicionin se në to nuk mund të gjendet asnjë organ, asnjë fuqi, asnjë shtytës, me një fjalë asgjë të panevojshme ose të papërshtatshme për përdorim e, pra, asgjë të pasaktë, por çdo gjë saktësisht i përgjigjet përcaktimit të vet në jetë, po them, duke gjykuar sipas kësaj analogjie do të duhej që njeriu, i cili, megjithëkëtë, është i vetmi që në vetvete mund të ngërthejë qëllimin e fundit të tërë kësaj, të jetë e vetmja krijesë që bën përjashtim nga kjo. Në të vërtetë, dispozitat të tij, duke mos bërë fjalë vetëm për talentet dhe prirjet, me të cilat ai bën një përdorim, por posaçërisht për ligjin moral në të, të cilat qëndrojnë aq lart mbi çdo dobi dhe fitim, të cilat ky do të mund t'i nxirrte nga ato në këtë jetë, saqë ligji moral, për më tepër e mëson që vetë vetëdijen për drejtësinë e karakterit, në mungesë të çdo dobie, për më tepër të çdo iluzioni për famën ta çmojë më shumë se çdo gjë tjetër dhe që në shpirtin e tij ta ndjejë vetveten të ftuar që me sjellejt e tij në këtë botë ta bëjë veten të denjë të jetë banor i një bote më të mirë, të asaj bote, të cilën ai e ka në ide. Megjithëse patjetër duhet hequr dorë për ta njohur pandërpreshmërinë e domos-

doshme të kohëzgjatjes së ekzistencës sonë në mbështetje vetëm të njohjes teorike të vetë neve, prapëseprapë mbetet kjo provë e fuqishme, e cila kurrën e kurrës nuk do të përgënjeshtrohet, paralelisht me të cilën shkon në njohje pandërprerë gjithnjë më e madhe e qëllimësisë (*Zwckmämesigkeit*) se çdo gjëje që shohim para nesh e, pra, edhe e vetëdijes për ndonjë pafundësi të zgjerimit të mundshëm të njohjes sonë dhe të një shtytësi që është në përputhje me këtë njohje.

PËRFUNDIMI I ZGJIDHJES SË PARALOGJIZMIT PSIKOLOGJIK

Në psikologjinë racionale dukja dialektike mbështetet në ngatërrimin e një ideje të mendjes (të një inteligjence të kulluar) me konceptin e qenies mendimore në përgjithësi, i cili është i papërcaktuar në çdo pikëpamje. Unë e marr me mend vetveten time për arsye të ndonje përvoje të mundshme duke abstraktuar nga çdo përvojë reale dhe nga këtu përfundoj se mund të jem i vetëdijshëm për ekzistencën time edhe jashtë çdo përvoje dhe kushteve empirike të saj. Prandaj, unë e ngatërroj abstraksionin e mundshëm nga ekzistenca ime e caktuar empirike me ndonjë gjoja vetëdije për ndonjë mundësi të ekzistencës sime të posaçme si qenie që mendon dhe besoj se po e njoh atë që është substanciale në mua si subjekt transcendental, duke pasur në mendime unitetin e vetëdijes, i cili përbën bazën e çdo të përcaktuari si formë e thjeshtë e njohjes.

Nëse duam të flasim saktësisht atëhërë çështja e bashkësisë së shpirtit dhe të trupit nuk bën pjesë në psikologjinë, për të cilën e kemi fjalën këtu, sepse kjo ka për qëllim ta provojë personalitetin e shpirtit edhe jashtë kësaj bashkësie (pas vdekjes) dhe, prandaj, në kuptimin e njëmendtë të fjalës ajo është ***transcendentale*** megjithëse merret me një objekt të përvojës, por vetëm për aq sa ai pranë të jetë objekt i përvojës. Mirëpo, nga këndkundrimi ynë edhe në këtë mund të jepet një përgjigje e drejtë. Vështirësia, e cila ka bërë të shtrohet kjo çështje qëndron, siç është e njohur, në faktin se supozohet se objekti i shqisës së brendshme (shpirti) është krejtësisht llojndryshëm me objektin e shqisave të jashtme, pasi që lidhur me shqisën e brendshme është vetëm koha si kusht formal i të perceptuarit të tij, ndërsa me shqisat e jashtme në lidhje është, përveç kohës, edhe hapësira. Por, nëse këto dy lloje objektesh nuk dallohen sipas brendisë së tyre, por vetëm nëse krahasohen nga jashtësia e tyre si dukuri dhe se, prandaj, ajo që si gjësend më vete qëndron në themelin e shfaqjes së materies nuk do të duhej patjetër të jetë aq e llojndryshme, atëherë kjo vështirësi, e cila qëndron në këtë: si është fare e mundshme bashkësia në mes të substancave, zgjidhja e të cilave është jashtë fushës së psikologjisë dhe, pa dyshim, jashtë fushës së tyre të njohjes njerëzore, siç do të bindet lehtë lexuesi pas asaj që është thënë në analitikë për forcat dhe fuqitë kryesore të të njohurit njeëzor (*von Grundkräften und Vermöge*).

VËREJTJA E PËRGJITHSHME
E KALIMIT NGA PSIKOLOGJIA RACIONALE NË KOZMOLOGJI

Propozicioni: *Unë mendoj* ose: *Unë ekzistoj duke menduar* është një propozicion empirik. Mirëpo, themelin e një propozicioni të tillë e përbën të perceptuarit empirik dhe, pra, objekti i marrë me mend si dukuri. Dhe, kështu, duket sikur sipas teorisë sonë, shpirti do të shndërrohet absolutisht në të menduar, në dukuri dhe se në këtë mënyrë, vetë vetëdja e jonë si një dukje e thjeshtë (*als blosser Schein*) do të duhej të ketë të bejë, në fakt, me asgjë.

Mendimi i marrë për vetvete është vetëm funksion logjik, pra spontanitet i kulluar në bashkimin e llojllojshëmrisë së të perceptuarit të thjeshtë të mundshëm dhe ai nuk paraqet subjektin e vetëdijes assesi si dukuri të thjeshtë, jo për arsye se atij nuk i intereson kurrsesi forma e të perceptuarit: a është ky të perceptuar ndijor apo intelektual. Në këtë mënyrë unë veten time nuk e përfytyroj as si të tillë çfarë jam më vete e as të tillë çfarë jam në dukuri, por vetveten time e marr me mend vetëm e vetëm si çdo objekt në përgjithësi, nga mënyra e të perceptuarit të të cilit unë abstraktoj. Kur unë këtu vetveten time e përfytyroj si ***subjekt të*** **të menduarit ose si bazë** e të menduarit, këto forma të të përfytyruarit nuk e kanë domethënien e kategorisë së substancës ose të shkakut, sepse këto kategori janë ato funksione të të menduarit (të të gjykuarit), të cilat tashmë i kemi zbatuar në të perceptuarit tonë ndijor dhe të cilat, vërtet, do të më ishin nevojitur nëse do të doja ta ***njoh*** vetveten. Mirëpo, unë tash dua të jam i vetëdijshëm për vetveten time vetëm nëse mendoj; po e la manash çështjen se në ç'mënyrë në të perceptuar është i dhënë Uni im vetjak, sepse aty ai do të mund të ishte vetëm dukuri e thjeshtë për mua që mendoj, por jo nëse nuk mendoj. Në vetëdijen time mua për vete, me rastin e të menduarit të thjeshtë, unë jam ***vetëqenia***, por qenia për të cilën, në këtë mënyrë, ende nuk më është e dhënë asgjë për të menduarit për të.

Por, propozicioni: *Unë mendoj* nëse do të thotë: ***Unë ekzistoj duke menduar*** nuk është një funksion i thjeshtë logjik, por përckaton subjektin (i cili, atëherë njëkohësisht është objekt) duke pasur parasysh ekzistencën, dhe nuk mund të shtrohet pa shqisën e brendshme, të perceptuarit e së cilës prore jep objektin, jo si gjësend më vete, por vetëm si dukuri. Prandaj, tashmë në këtë propozicion nuk është zbatuar spontaniteti i të menduarit, por edhe receptiviteti i të perceptuarit, përkatësisht është zbatuar mendimi për vetë mua në të perceptuarit empirik po të atij subjekti. Në këtë të perceptuar empirik do të duhej që Vetja që mendon (*denkende Selbst*) t'i kërkojë kushtet e përdorimit të funksioneve të veta logjike për kategoritë substancë, shkak, dhe si gjësende më vete, jo vetëm të paraqitet me fjalën Unë, por edhe të përcaktojë formën e ekzistencës së vet, domethënë ta njoh vetvetën si noumen: por, kjo, në anën tjetër, nuk është e mundshme pasi që të perceptuarit empirik është ndijor, dhe, si i tillë, na i mundëson vetëm dukuritë e dhëna, të cilat objektit të ***vetëdijes së kulluar*** nuk i japin asgjë për ta njohur ekzistencën e tij të ndarë, por mund të shërbejnë vetëm për përvojën.

Të supozojmë se ne, pas kësaj, gjejmë jo në përvojë, por në disa ligje të përdorimit të mendjes së kulluar, të cilat vlejnë *a priori* dhe që kanë të bëjnë me ekzistencën tonë (dhe të cilat nuk janë rregulla të thjeshta logjike) ndonjë shkas për të supozuar për veten tonë krejtësisht *a priori* sikur ne të ishim ligjdhënës të ekzistencës sonë vetjake dhe sikur e determinojmë vetë ekzistencën, atëherë, në këtë mënyrë, ne do ta zbulonim një spontanitet, me anë të cilit do të mund të përcaktohej realiteti ynë e me këtë rast të mos na nevojiten kushtet e të perceptuarit empirik; dhe ne do të shihnim këtu se në vetëdijen për ekzistencën tonë gjenet *a priori* diçka që, duke pasur parasysh ndonjë fuqi të brendshme dhe raportin e saj ndaj botës inteligjibile (natyrisht, vetëm të marrë me mend) mund të shërbejë për tu përcaktuar ekzistenca e jonë, të cilën mund ta përcaktojmë plotësisht vetëm në mbështetje të shqisësisë.

Por, me gjithë tërë këtë, kjo aspak nuk do t'i përparonte të gjitha përpjekjet e psikologjisë racionale, sepse vërtet unë, në atë fuqi të mrekullueshme, e cila e para zbulon vetëdijen mbi ligjin moral, do të kisha si përcaktim të ekzistencës sime një parim, i cili shpeshherë është intelektual, por me anë të cilave predikate? Me anë të asnjë predikati tjetër veçse me anë të atyre, të cilët patjetër duhet të jenë të dhënë në të perceptuarit ndijor; dhe ja, kështu, unë do të gjendem përsëri në atë pozitë, në të cilën kam qenë në psikologjinë racionale, domethënë e ndiej nevojën për një të perceptuar ndijor në mënyrë që t'u gjejë një domethënie koncepteve të arsyes sime: substancës, shkakut etj, të cilat janë të vetmit në mbështetje të të cilave mund të kem një njohje për vetveten time; por këto perceptime kurrë nuk do të mund të më ndihmojnë jashtë fushës së përvojës.[1] Megjithëkëtë, unë do të kisha pasur të drejtë që këto koncepte, duke pasur parasysh përdorimin praktik, i cili është i drejtuar në objekte të përvojës, t'i zbatojë sipas domethënies analoge, të cilën këto e kanë në përdorimin teorik mbi lirinë dhe subjektin e saj, duke i marrë vetëm në kuptimin e funksioneve logjike të subjekteve dhe të predikatit, të shkakut dhe rrjedhimit, ndaj të cilëve operacionet dhe veprimet, në përputhje me ato ligje, janë ashtu të përcaktuara që mund të shpjegohen, sikurse edhe ligjet natyrore, me anë të kateogrive të substancës dhe të shkakut, ani pse këto rrjedhin nga një parim krejtësisht tjetër. Kjo ishte e nevojshme të thuhet me qëllim që të pengohet interpretimi i gabuar, të cilit lehtë i ekspozohet doktrina për të vetëvërejturit si dukuri. Në atë që do të pasojë do të shtrihet rasti që kjo të shfrytëzohet.

[1] Në *botimin e katërt origjinal*:"të më.. ngritë" (*mich ... heben*), kurse sipas *Korbah*-ut: "të më... ndihmojë"(*mir..helfen*).

DIALEKTIKA TRANSCENDENTALE

Libri i dytë

Pjesa e dytë kryesore[1]

Antinomia e mendjes së kulluar

Në hyrjen e kësaj pjese të veprës sonë kemi vënë në pah se çdo dukje transcendentale e mendjes së kulluar mbështetet në përfundimet dialektike, skemën e të cilave logjika e paraqet në tri lloje formale të përfundimeve të tërthorta në përgjithësi, po ashtu sikundër, si të themi, kategoritë e gjejnë skemën e tyre logjike në funksionet e të gjitha gjykimeve, gjithsej katër sosh. *Lloji i parë* i këtyre përfundimeve sofistike kishte të bënte me unitetin e pakushtëzuar të kushteve *subjektive* të të gjitha përfytyrimeve në përgjithësi (të subjektit apo të shpirtit) dhe që i përgjigjej përfundimeve *kategorike* të mendjes, premisa e sipërme e të cilave, si parim, shpreh raportin e një predikati ndaj një *subjekti. Lloji i dytë* i argumenteve dialektike, pra, për përmbajtje të vet do të ketë, sipas analogjisë së përfundimeve *hipotetike* të mendjes, unitetin e pakushtëzuar të kushteve objektive në dukuri, sikundër *lloji i tretë*, për të cilin do të bëhet fjalë në pjesën e ardhshme kryesore, për temë të tij ka unitetin e pakushtëzuar të kushteve objektive të mundësisë së objekteve në përgjithësi.

Por është i denjë për një kujdes fakti se paralogjizmi transcendental, duke pasur parasysh idenë e subjektit të të menduarit tonë, ka shkaktuar vetëm një dukje të njëanshme dhe se për pohimin e kundërt në konceptet e mendjes nuk mund të gjendet as dukja më e vogël. E tërë kjo shkon në të mirë të pneumatizmit, ani pse ky nuk mund ta përgënjeshtrojë të metën e trashëguar, por, me gjithë tërë dukjen e volitshme për të, në zjarrin e parë të kritikës do të shpartallohet si në erë.

Çështja përfundon krejtësisht ndryshe kur mendjen e zbatojmë në *sintezën objektive* të dukurive, ku kjo, vërtet, synon me më shumë gjasë t'ia sigurojë një rëndësi parimit të saj të unitetit të pakushtëzuar, por së shpejti ngatërrohet në kundërthënie të tilla, saqë detyrohet të heqë dorë nga kërkesa e saj lidhur me idenë kozmologjike.

[1] *Hartenshtajn*-i është i mendimit se kjo pjesë duhet të titullohet kështu: "*Libri i dytë i dialektikës transcendentale. Pjesa e dytë kryesore*".

Këtu shfaqet një fenomen i ri i mendjes njerëzore, në të vërtetë, një antitetikë krejtësisht e re, për të cilën askush nuk është i detyruar të shet mend dhe artificialisht të vendosë kurrthe, por në të cilën mendja e njeriut bjen vetvetiu dhe, për më tepër, në mënyrë të pashmangshme dhe, në këtë mënyrë, ç'është e vërteta, vjen e bëhet e mbrojtur nga kotja e ndonjë bindjeje iluzore, të cilën e shkakton ndonjë dukje e thjeshtë e njëanshme, por, njëkohësisht, bjen në sprovë: ose ta marrë anën e ndonjë të pashprese skeptike ose ta aprovojë ndonjë inat dogmatik dhe me kokëfortësi të angazhohet në anën e disa pohimeve, duke mos i përfilluar arsyet e anës kundërshtare dhe duke mos u treguar i drejtë ndaj këtyre arsyeve. Edhe njëra, edhe tjetra, janë vdekje për filozofinë e shëndoshë, ani pse kjo kotje e bindjeve iluzore do të mund të quhej ***eutanazi*** e mendjes së kulluar (*die Autanasie der reinen Vernuft genannt werden könnte*).

Para se t'i vemë në pah dukuritë e përçarjes dhe të shkatërrimit, të cilat i shkakton ky konflikt i ligjit (i antinomisë) të mendjes së kulluar, dëshirojmë të japim disa shpjegime, të cilat mund ta ndriçojnë dhe ta arsyetojnë metodën, të cilën po e përdorim në shqyrtimin e objektit tonë. Të gjitha idetë transcendentale, të cilat kanë të bëjnë me totalitetin absolut në sintezën e dukurive, i quajmë *koncepte kozmologjike*: pjesërisht, pikërisht për arsye të këtij totaliteti të pakushtëzuar, në të cilin mbështetet edhe koncepti mbi gjithësinë, koncept ky që edhe vetë është një ide, pjesërisht për arsye se ato kanë të bëjnë vetëm me sintezën e dukurive, pra, me sintezën empirike, ndërsa totaliteti absolut në sintezën e kushteve të të gjitha gjësendeve të mundshme në përgjithësi do të shkaktojë një ideal të mendjes së kulluar, i cili dallon krejtësisht nga koncepti kozmologjik, ani pse ka lidhje me të. Prandaj, sikundër paralogjizmat e mendjes së kulluar që kanë vënë bazën për një psikologji dialektike, po kështu antinomia e mendjes së kulluar do t'i vërë në pah propozicionet themelore transcendentale të gjoja një kozmologjie të kulluar (racionale) jo me qëllim që ta konstatojë vërtetësinë e tyre dhe t'i aprovojë ato por, siç paralajmëron edhe vetë emri i konfliktit të mendjes, për t'i paraqitur në dukjen e tyre të ndritshme, por të rreme, si një ide, e cila nuk mund të harmonizohet me dukuritë.

Kaptina e parë

e antinomisë së mendjes së kulluar

Sistemi i ideve kozmologjike

Që tash të mund t'i numërojmë këto ide me një saktësi sistematike e në mbështetje të ndonjë parimi, duhet *së pari* të konstatojmë se konceptet e kulluara transcendentale mund të dalin vetëm e vetëm nga arsyeja, kurse mendja, në të vërtetë nuk prodhon asnjë koncept, por nëse ka nevojë, vetëm *e liron konceptin e arsyes* nga kufizimet e pashmangshme të ndonjë përvoje të mundshme dhe, kështu, synon që këtë ta zgjerojë përtej kufijve të asaj që është empirike,

por, megjithëkëtë, në lidhje me të. Kjo ndodh ashtu që mendja për diçka të dhënë të kushtëzuar e kërkon në anën e kushteve (në të cilat arsyeja të gjitha dukuritë ia nënshtron unitetit sintetik)[1] të totalitetit absolut dhe, në këtë mënyrë, kategorinë e shndërron në ide transcendentale me qëllim që sintezës empirike, duke e vazhduar deri tek ajo që është e pakushtëzuar (e cila kurrë nuk gjendet në përvojë, por vetëm në ide), t'ia japë një plotësi absolute. Mendja e kërkon këtë në mbështetje të këtij propozicioni themelor: *kur është e dhënë ajo që është e kushtëzuar, atëherë është e dhënë edhe e tërë shuma e kushteve, pra, edhe ajo që është absolutisht e pakushtëzuar*, në mbështetje të së cilës vetëm e vetëm ka qenë e mundshme ajo e dhënë e kushtëzuar. Pra, idetë transcenndentale, së pari, nuk do të jenë asgjë tjetër veçse kategori të zgjeruara deri tek ajo që është e pakushtëzuar dhe, prandaj, këtë mund ta shënojmë në tabelën e rregulluar sipas emrave kryesorë të kategorive. *Së dyti*, megjithatë, për këtë nuk do të jenë të përshtatshme të gjitha kategoritë, por vetëm ato, në të cilat sinteza përbën ndonjë varg kushtesh për diçka të kushtëzuar, kushte këto që i subordinohen njeritjetrit (e jo të koordinuara). Mendja kërkon një totalitet absolut për aq, sa ky totalitet ka të bëjë me vargun që vjen, duke u ngritur të kushteve për diçka që është e kushtëzuar, e cila është e dhënë, pra, jo edhe atëherë kur fjala është për një vijë që vjen duke zbritur të rrjedhimeve; sepse kushtet që kanë të bëjnë me diçka të dhënë të kushtëzuar tashmë janë të supozuara dhe, prandaj, ato duhet konsideruar si të dhëna së bashku me këtë, mirëpo, meqenëse rrjedhimet nuk i mundësojnë kushtet e veta, por, përkundrazi, i supozojnë ato, ne mund që në rrugë kah rrjedhimet (ose në zbritjen nga kushti i dhënë kah ajo që është e kushtëzuar) të jemi pa brenga, nëse vargu pranë apo nuk pranë, dhe, përgjithësisht, çështja mbi totalitetin e tij assesi nuk është ndonjë supozim i mendjes.

Po kështu edhe koha që ka rrjedhur deri në çastin e të tanishmes doemos merret me mend si e dhënë (ani pse ne këtë nuk mund ta përcaktojmë). Sa i përket kohës së ardhshme, pasi që ajo nuk është një kusht për të arritur tek e tanishmja, del se për ta kuptuar të tanishmen është krejtësisht njësoj se për çfarë e konsiderojmë atë: si diçka që pranë ndokund apo si diçka që shtrihet deri në pakufi. Ta marrim se është i dhënë vargu: *m,n,o,* në të cilin *n* është i dhënë në mënyrë të kushtëzuar në raport ndaj m[2] dhe, njëkohësisht edhe si kusht në raport ndaj *o;* lë të shkojë ky varg përpjetë prej *n* të kushtëzuar kah *m* (*l*, *k*, *i* etj.), po kështu lë të shkojë teposhtë prej kushtit *n* kah e kushtëzuara *o* (*p*, *q*, *r* etj.): atëherë unë, për ta konsideruar *n* si të dhënë, jam i detyruar të supozoj se vargu i parë, e, pra, *n*, në raport ndaj mendjes (totalitetit të kushteve) është i mundshëm vetëm në saje të këtij vargu, mirëpo mundësia e tij nuk mbështetet në këtë varg *o*, *p*, *q*, *r* i cili, për këtë arsye, nuk do të mund të konsiderohet si i dhënë, por vetëm si *dabilis*[3].

[1] *Grillo*: (të cilëve arsyeja iu nënshtron të gjitha dukuritë e unitetit sintetik).
[2] Formulimi sipas *Hartenshtajn-it*: "*in Ansehun von m*"
[3] Sipas *botimit të katërt origjinal*: në vend të fjalës "könne" është vënë fjala "könnte"; *Erdman* është i mendimit se këtu mund të jenë si "können", ashtu edhe "kann".

Sintezën e një vargu në anën e kushteve, pra sintezën, e cila duke filluar nga kushti më i afërt i një dukurie shkon kah kushtet më të largëta, do ta quaj sintezë *regresive*, kurse sintezën në anën e asaj që është e kushtëzuar, pra sintezën, e cila shkon duke filluar nga rrjedhimi më i afërt kah rrjedhimet gjithnjë e më të largëta, do ta quaj *sintezë progresive*. Sinteza *regresive* shkon *in antecedentia*, kurse sinteza progresive *in consquentia*. Prandaj, idetë kozmologjike merren me totalitetin e sintezës regresive dhe shkojnë *in antecedentia* e jo *in consequentia*. Kur ndodh ky rast i fundit, atëherë është një problem arbitrar e jo i domosdoshëm i mendjes së kulluar, sepse për ta kuptuar plotësisht atë që është e dhënë në dukuri, janë të nevojshme shkaqet e jo edhe rrjedhimet.

Që tash të mund ta koordinojmë tabelën e ideve me tabelën e kategorive ne do t'i marrim, së pari, dy *quanta* primordiale të çdo të perceptuari tonë: *kohën* dhe *hapësirën*. Koha është më vete një varg (dhe një kusht formal i të gjitha vargjeve) dhe, prandaj, në të patjetër duhet, duke pasur parasysh një të tanishme të dhënë, a priori të dallohet *antecedentia* si kusht (atë që është e kaluar) nga *consequentibus* (ajo që është e ardhshme). Prandaj, ideja transcendentale e totalitetit absolut të vargut të kushteve për një të dhënë të kushtëzuar ka të bëjë vetëm me tërë kohën e shkuar. Sipas idesë së mendjes, e tërë koha e kaluar si kusht i çastit të dhënë domosdo merret me mend si e dhënë. Sa i përket hapësirës, në të nuk ekziston asnjë dallim midis progresit dhe regresit, sepse ajo përbën një *agregat*, kurse nuk përbënë *kurrfarë vargu* për arsye se të gjitha pjesët e saj janë të njëkohësishme. Në raport ndaj kohës së kaluar çastin e tanishëm kam mund ta konsideroj vetëm si të kushtëzuar e assesi si kusht të saj, sepse ky çast pason vetëm në mbështetje të kohës së kaluar (ose pikërisht në mbështetje të rrjedhjes së kohës paraprijëse). Por, meqenëse pjesët e hapësirës nuk janë të subordinuara ndaj njëra-tjetrës, por janë të koordinuara, del se një pjesë e saj nuk është kusht i mundësisë së pjesës tjetër dhe, prandaj, më vete nuk përbën ndonjë varg siç ndodh me kohën. Mirëpo, ajo sintezë e pjesëve të llojndryshme të kohës, me anë të së cilës ne këtë e aprehendojmë, megjithëkëtë, është suksesive, pra, bëhet në kohë dhe ngërthen ndonjë varg. Dhe, meqenëse në këtë varg të hapësirave (për shembull, të hapave të matur me anë të një shtage), duke filluar nga një hapësirë të dhënë, hapësirat, të cilat në mendime shtohen prore, janë kusht i kufirit të hapësirave paraprake, del se edhe matja e një hapësire duhet patjetër të kundrohet, gjithashtu, si një sintezë e një vargu të kushteve për diçka të dhënë të kushtëzuar; megjithëkëtë, ana e kushteve më vete nuk dallon nga ajo anë, në të cilën gjendet ajo që është e kushtëzuar dhe, për këtë arsye, duket se *regressus* dhe *progressus* në hapësirë janë po të atij lloji. Mirëpo, meqenëse një pjesë e hapësirës nuk bëhet e dhënë në mbështetje të pjesës tjetër të saj, por me këtë është vetëm e kufizuar, del se çdo hapësirë të kufizuar duhet ta kundrojmë të kufizuar aq më parë nëse ajo supozon ndonjë hapësirë tjetër si kusht të kufirit të vet etj. Prandaj, duke pasur parasysh kufizimin, kahu në hapësirë është, megjithatë, një *regressus* dhe, kështu ideja transcendentale e totalitetit absolut të sintezës në një varg të kushteve ka të bëjë edhe me hapësirën dhe, prandaj, unë mund të pyes, gjithashtu, për totalitetin absolut të

dukurive në hapësirë sikundër edhe për totalitetin absolut të kohës së kaluar. Mirëpo, a do të jetë fare e mundshme t'i epet përgjigje kësaj pyetjeje, për këtë do të merret vendimi më vonë.

Dy, i këtillë është realiteti në hapësirë, domethënë *materia* është diçka e kushtëzuar, kushtet e brendshme të së cilës janë pjesë të saj dhe pjesët e pjesëve janë kushtet e saj më të largëta; pra, edhe këtu ekziston ndonjë sintezë dhe mendja kërkon totalitetin absolut të saj, totalitet ky që është i mundshëm vetëm e vetëm në mbështetje të ndarjes së kryer, në mbështetje të së cilës realiteti i materies ose varet në një hiç ose në diçka që më nuk është materie, përkatësisht në atë që është e thjeshtë. Pra, edhe këtu ekziston një varg i kushteve dhe një përparim në drejtim të asaj që është e pakushtëzuar.

Tre, sa u përket kategorive të marrëdhënies reale midis dukurive, kategoria e substancës me aksidencat e saj nuk është e përshtatshme për ndonjë ide transcendentale, domethënë mendja nuk ka asnjë shkas që, duke pasur parasysh atë, të shkojë në mënyrë regresive kah kushtet, sepse aksidencat (nëse inherojnë në një substancë të vetme) janë të koordinuara midis tyre dhe nuk përbëjnë kurrfarë vargu. Por, nëse i kundrojmë në raportin e tyre ndaj substancës do të shohim se ato nuk i subordinohen asaj, por paraqesin vetëm mënyrën e të qenësuarit të vetë substancës. Ajo që, me këtë rast, ende do të mund të dukej sikur është ide e mendjes transcendentale do të kishte qenë koncepti mbi substancialen (*wäre der Begriff von Substantiale*). Mirëpo, meqenëse ajo nuk do të thotë tjetër veçse koncept i objektit në përgjithësi, i cili subziston nëse në të merret me mend vetëm subjekti transcendental pa të gjitha predaktet, kurse këtu fjala është vetëm për atë që është e pakushtëzuar në një varg dukurish: atëherë është e qartë se substancialja assesi nuk mund ta përbëjë ndonjë anëtar në këtë varg. Po kjo vlen edhe për substanca në bashkësi, të cilat janë agregatë të thjeshë dhe nuk kanë kurrfarë eksponenti të një vargu ngase ato nuk janë të subordinuara si kushte të mundësive të tyre gjë që, me të vërtetë, do të mund të thuhej për hapësirat, te të cilat kufiri kurrë nuk ka qenë i përcaktuar më vete, por prore me anë të ndonjë hapësire tjetër. Prandaj, mbetet ende vetëm kategoria e *kauzalitetit*, e cila kur fjala është për një rrjedhojë të dhënë, vë në pah një varg shkaqesh, varg ky, në të cilin nuk mund të ngritet nga kjo rrjedhojë si diçka që është e kushtëzuar kah ato shkaqe si kushte të saj dhe, kështu, t'i përgjigjet pyetjes, të cilën e shtron mendja.

Katër, konceptet *e mundshme*, *e njëmendtë* dhe *e domosdoshme* nuk çojnë kah kurrfarë vargu, përveç nëse ajo që është e rastësishme në ekzistencë duhet të kundrohet si e kushtëzuar dhe, sipas rregullit të arsyes, bën me dije për ndonjë kusht, i cili, nga ana e tij, doemos vë në pah ndonjë kusht tjetër më të lartë përderisa mendja të mos ndesh në domosdoshmërinë inkondicionale vetëm në totalitetin e këtij vargu.

Së kënejmi, sipas katër emrave kryesorë të kategorive dhe nëse zgjedhen ato kategori, të cilat ngërthejnë ndonjë varg në sintezën e llojllojshmërisë, nuk ekzistojnë më shumë, por vetëm katër ide kozmologjike.

1.
Plotësia absolute
e përbërjes
së tërësisë së dhënë të të gjitha dukurive.

2.
Plotësia absolute
e ndarjes
së ndonjë tërësie të dhënë në dukuri

3.
Plotësia absolute
e zanafillimit
të ndonjë dukurie në përgjithësi

4.
Plotësia absolute
e vartësisë së ekzistencës
të asaj që ndryshohet në dukuri

Me këtë rast duhet konstatuar, para së gjithash, se ideja e totalitetit absolut nuk ka të bëjë me asgjë tjetër veçse me ekspozicionin e dukurive dhe se, pra, nuk ka të bëjë me konceptin e kulluar të mendjes për ndonjë tërësi të gjësendeve në përgjithësi. Këtu, pra, dukuritë konsiderohen si të dhëna dhe mendja kërkon plotësinë absolute të kushteve të mundësisë së tyre nëse këto kushte përbëjnë një varg dhe, pra, ajo kërkon një sintezë krejtësisht të plotë (domethënë në çdo kuptim), në mbështetje të së cilës dukuria do të mund të eksponohej sipas ligjeve të mendjes.

Së dyti, mendja kërkon pikërisht atë që është e pakushtëzuar në këtë sintezë të kushteve, e cila shtrihet në trajtë të vargut e në mënyrë regresive, thuaja, sikur kërkon plotësinë në një varg premisash, të cilat tok nuk supozojnë kurrfarë premise tjetër. Kjo e pakushtëzuar gjendet në totalitetin absolut të vargut, kur ky përfytyrohet në imagjinatë. Mirëpo, kjo sintezë e përfunduar krejtësisht është, përsëri, vetëm një ide, sepse, nuk mund të dihet së paku jo që më parë, nëse sinteza e tillë është e mundshme edhe te dukuritë. Nëse çdo gjë përfytyrohet në mbështetje të vetë koncepteve të kulluara të mendjes, pavarësisht nga kushtet e të perceptuarit ndijor, atëherë mund të thuhet trup se për diçka të kushtëzuar që është e dhënë, është i dhënë, gjithashtu, edhe i tërë vargu i kushteve, të cilat i janë të subordinuar njëri-tjetrit, sepse ajo është e mundshme vetëm në mbështetje të këtij vargu të kushteve. Mirëpo, te dukuritë njeriu ndesh në kufizim të veçantë, në të cilin kushtet janë të dhëna, domethënë ndeshet me bazën e sintezës sukcesive të llojllojshmërisë se perceptimeve, me sintezën, e cila në regres duhet të jetë e plotë. Se a është e mundshme kjo plotësi në shqisësi, ky është edhe një problem. Mirëpo, ideja e kësaj plotësie gjendet në mendje pa marrë parasysh mundësinë apo pamundësinë që konceptet empirike të lidhen me të në mënyrë adekuate. Prandaj, meqenëse në totalitetin absolut të sintezes regresive të llojllojshmërisë në dukuri (sipas kategorive, të cilat këtë totalitet e paraqesin si një varg të kushteve për një të dhënë të kushtëzuar) doemos gjendet ajo që është e pakushtëzuar, madje edhe sikur të mbetej e pavendosur nëse dhe si ky

totalitet mund të prodhohet: atëherë mendja këtu merr vendim të shkojë nga idea e totalitetit, ani pse, në të vërtetë, qëllimi i saj i njëmendtë është *ajo që është e pakushtëzuar*, qoftë ky i tërë vargu apo një pjesë e tij.

Kjo e pakushtëzuar tash mund të merret me mend: ose sikur konsiston thjesht në tërë vargun, në të cilin, pra, të gjithë anëtarët, pa përjashtim, do të kishin qenë të kushtëzuar, kurse vetëm tërësia e tyre do të kishte qenë e pakushtëzuar dhe, me këtë rast, *regressus* do të quhej i pafund; ose ajo që ëshë absolutisht e pakushtëzuar është vetëm pjesë e vargut, të cilës anëtarët e tjerë të këtij vargu i janë të subordinuar, kurse ajo vetë nuk gjendet nën kurrfarë kushti tjetër (... *selbst aber unter keinen anderen Bedingung stehet*).[1] Në rastin e parë vargu është *parte priori* pa kufi (pa fillim), domethënë i pakufishëm, por, prapëseprapë, plotësisht i dhënë, kurse *regressus* në të kurrë nuk është i përfunduar dhe mund të quhet vetëm potencialisht i pafund. Në rastin e dytë, në varg ekziston një anëtar i parë, i cili duke pasur parasysh kohën e shkuar, quhet *fillimi i botës*, kurse duke pasur parasysh hapësirën, *kufi i botës*, duke pasur parasysh pjesët e një tërësie të mbyllur në vete, *e thjeshtë*, duke pasur parasysh shkaqet *mëvetësi absolute* (liri) dhe duke pasur parasysh ekzistencën e gjërave të ndryshueshme *domosdoshmëri absolute* natyrore.

Ne i kemi dy shprehje: ***bota*** dhe ***natyra***, të cilat herë-herë merren njëra në vend të tjetrës. Shprehja e parë do të thotë tërësia matematike e të gjitha dukurive dhe totaliteti i sintezës së tyre si në të vogël, ashtu edhe në të madhe, domethënë në përparimin e kësaj sinteze si me anë të bashkimit, ashtu edhe me anë të ndarjes. Mirëpo, po kjo botë quhet natyrë[2] nëse kundrohet si një tërësi dinamike dhe nëse nuk shikohet në agregacionin në hapësirë dhe në kohë që ai të sendërtohet si një madhësi, por në uniteten në *ekzistencën* e dukurive. Kështu, tash, kushti i asaj që ndodh quhet shkak, kauzaliteti i pakushtëzuar i kushteve në dukuri quhet liri, kurse kauzaliteti i kushtëzuar quhet shkak natyror në një kuptim të ngushtë. Ajo që është e kushtëzuar në ekzistencë në përgjithësi quhet e rastësishme, kurse ajo që është e pakushtëzuar quhet e domosdoshme. Domosdoshmëria e pakushtëzuar e dukurive mund të quhet *domosdoshmëri natyrore*.

Idetë, me të cilat po merrem më parë i kam quajtur ide kozmologjike pjesërisht për arsye se me fjalën botë kuptojmë bashkimin e të gjitha dukurive dhe për arsye se idetë tona janë të drejtuara vetëm kah ajo që është e pakushtëzuar

---

[1] Tërësia absolute e një vargu të kushteve për diçka të dhënë *të kushtëzuar* është e pakushtëzuar, sepse jashtë këtij vargu nuk ekzistojnë më kurrfarë kushte të tjera, në raport ndaj të cilave kjo tërësi do të kishte mund të jetë e kushtëzuar. Mirëpo, jo tërësi absolute e një vargu të tillë është vetëm një ide apo pikërisht një koncept problematik, mundësia e të cilit patjetër duhet të gjurmohet, dhe këtë duhet bërë duke pasur parasysh mënyrën, në të cilën ajo që është e pakushtëzuar si një ide e vërtetë transcendentale, për të cilën është fjala, do të mund të gjendej në të.

[2] Natyra e kundruar në mënyrë agjektive (*formaliter*) do të thotë lidhja e përcaktimeve të një gjësendi, e cila mbështetet në një parim të brendshëm të kauzalitetit. Përkundrazi, me natyrë të kundruar në mënyrë substantive (*materialiter*) kuptohet bashkimi i dukurive nëse këto janë në një lidhje të plotë në mbështetje të ndonjë parimi të brendshëm të kauzalitetit. Në kuptimin e parë bëhet fjalë për natyrën e materies në gjendje të langët, për zjarrin etj. Dhe kjo fjalë përdoret vetëm si agjent; përkundrazi, kur të bëhet fjalë për gjësendet e natyrës vetëm mendohet për një tërësi, e cila ekziston.

midis dukurive, pjesërisht ngase fjala botë, marrë në kuptimin transcendental, do të thotë totalitet absolut i një grumbulli gjësendesh, të cilat ekzistojnë dhe ngase ne kemi parasysh vetëm plotësinë e sintezës (ani pse, kryesisht, vetëm në regresion kah kushtet). Kur të merret parasysh se, përveç kësaj, të githa këto ide janë transcendentale dhe se ato, në *pikëpamje të llojit* nuk e kapërcejnë objektin, përkatësisht nuk i kapërcejnë dukuritë, por kanë punë me botën ndijore (jo me noumenet), por, megjithëkëtë, ato e derivojnë sintezën deri te një shkallë, e cila e kapërcen çdo përvojë të mundshme; atëherë, sipas mendimit tim, të gjitha ato do të mund të quhen plotësisht me vend *koncepte kozmologjike*. Duke pasur parasysh dallimin midis të pakushtëzuarës matematike dhe të pakushtëzuarës dinamike, kah e cila synon regressus-i, të parat do t'i quaj ide kozmologjike në kuptimin e ngushtë (bota në të vogël dhe në të madhe), kurse dy idetë e tjera **koncepte** *transcendente të natyrës.* Kështu ky dallim, nuk është aq i rëndësishëm, por gjatë ekspozimit të mëtejmë mund të bëhet i rëndësishëm.

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e dytë

Antitetika e mendjes së kulluar

Nëse tetika do të thotë tërësi e doktrinave dogmatike, atëherë me fjalën antitetikë unë nuk kuptoj pohimet dogmatike të kundërtive, por konfliktin e pohimeve që vetëm duken dogmatike (thesin cum antithesi) duke mos i dhënë ndonjë të drejtë të veçantë përkrahjes më me ëndje njërit pohim se tjetrit. Pra, antitetika assesi nuk merret me pohime të njëanshme, por njohjet e përgjithshme të mendjes i kundron në konfliktin e tyre të ndërsjellë dhe duke i pasur parasysh shkaqet e këtij konflikti. Antitetika transcendentale është shqyrtim i antinomisë së mendjes së kulluar, të shkaqeve dhe të rezultateve të saj. Nëse mendjen tonë nuk e zbatojmë vetëm në objektet e përvojës, duke i përdorë propozicionet themelore të arsyes, por marrim guximin që përdorimin e këtyre propozicioneve ta shtrijmë përtej kufijve të përvojës, atëherë pasojnë pohimet sofistike, të cilat as që mund të shpresojnë se do t'i provojë përvoja e as të frikësohen se ajo do t'i përgënjeshtrojë, por, përkundrazi, kushtet e domosdosisë së tyre i gjejnë në natyrën e mendjes, vetëm se, fatkeqësisht, edhe kundërtia e saj mbështetet në arsyet po ashtu të forta e të domosdoshme.

Pyetjet që imponohen në mënyrë të natyrshme në një dialektikë të tillë të mendjes së kulluar janë këto: 1. Në cilat propozicione, në të vërtetë, mendja bie në mënyrë të pashmangshme në antinomi? 2. Në cilat shkaqe mbështetet kjo antinomi? 3. A thua mendjes, në këtë kundërthënie, i mbetet e hapur ndonjë rrugë, e cila çon kah siguria dhe në ç'mënyrë?

Një ndejtesë dialektike (*einer dialektischer Lehrsatz*) mendjes së kulluar duhet patjetër të dallojë nga të gjitha propozicionet sofistike ngase ajo nuk ka të

bëjë me ndonjë pyetje arbitrare, e cila bëhet me çfarëdo qëllimi, por ka të bëjë me një pyetje të tillë, me të cilën doemos do të ndeshet çdo mendje njerëzore gjatë zhvillimit të saj; dhe, së dyti edhe ngase ajo me kundërtinë e saj nuk paraqet vetëm një aparencë artificiale, por një aparencë të natyrshme dhe të pashmangshme, e cila, madje edhe atëherë kur nuk gënjen më, prapëseprapë bën që diçka të duket, ani pse nuk mund të mashtrojë dhe, vërtet, kështu mund të duket e parrezikshme, por kurrë nuk mund të çrrënjoset.

Një doktrinë e këtillë dialektike nuk do të ketë të bëjë me unitetin e arsyes në konceptet e përvojës, por me unitetin e mendjes në idetë e thjeshta; meqenëse ky unitet në ide, para se gjithash si një sintezë e nxjerr sipas rregullave, duhet të kongruojë me arsyen, por, megjithëkëtë, si unitet absolut i kësaj sinteze njëkohësisht duhet të kongruojë edhe me mendjen, del se kushtet e tij, kur ai është adekuat i mendjes, do të jenë shumë të mëdha për arsyen, kurse kur këto janë në ujdi me arsyen, atëherë ato janë shumë të vogla për mendjen; nga këtu doemos duhet të pasojë një konflikt, të cilit nuk mund t'i ikim çfarëdo që të ndërmarrim.

Këto pohime sofistike hapin një fushëbetejë dialektike, në të cilën secila nga palët është në përparësi, kur asaj t'i lejohet të sulmojë, kurse sigurisht humb ajo palë, e cila detyrohet vetëm të mbrohet. Për këtë arsye, kalorësit e zhdërvjelltë, krejtnjë a luftojnë për një gjë të mirë apo të keqe, janë të sigurt se do ta fitojnë kurorën e ngadhënjimtarit nëse vetëm kujdesen të sulmojnë të fundit dhe nëse nuk do të jenë të detyruar t'i bëjnë ballë ndonjë sulmi të ri të kundërshtarit. Është lehtë të merret me mend se në këtë mundtore janë bërë paraqitje të shpeshta që nga kohët tashmë kaherë të kaluara, se që të dy palët kanë korrë shumë fitore, por sa i përket fitores së fundit, fitores që ka qenë vendimtare, prore është treguar kujdes që ithtari i gjësë së mirë dhe çështjes së drejtë vetë ta mbajë pozitën e tij ashtu që kundështarit të tij i është ndaluar që përsëri t'i ngjeshë armët. Si gjyqtarë të paanshëm ne duhet ta lëmë krejtësisht anash çështjen nëse ajo gjë, për të cilën kundërshtarët luftojnë, është e mirë apo e keqe, dhe t 'i lejojmë që së pari ata vetë ta zgjidhin kontestin. Ndoshta mund të ndodhë që ata, pasi që njëri-tjetrin më shumë ta ketë lodhur se dëmtuar, vetë do ta kuptojnë parëndësinë e kontestit të tyre dhe, kështu, të ndahen si miq të mirë.

Kjo metodë, domethënë metoda e soditjes së një konflikti të pohimeve ose, për më tepër, e shkaktimit të këtij konflikti jo me qëllim që në fund të vendosim në të mirë të njërës apo të palës tjetër, por për të gjurmuar nëse, ndoshta, vetë objekti i këtij kontesti është ndonjë mashtrim i thjeshtë (*ein losses Blendwerk*), për të cilin çdokush lakmon më kot, por tek e cila, megjithëkëtë, asgjë nuk mund të fitohet, madje edhe sikur të mos ndeshemi me asnjë rezistencë; veprimi i këtillë, po them, mund të quhet *metodë skeptike*. Kjo dallon krejtësisht nga skepticizmi, nga ky qëndrim themelor i një mosdijeje artificiale dhe scientiste, qëndrim ky që mih bazat e tërë njohjes, në mënyrë, që sipas mundësisë, askund të mos mbetet kurrfarë sigurie e besimi i saj. Sepse metoda skeptike synon kah siguria në atë mënyrë që në një konflikt të tillë, të cilin që të dy palët e zhvillojnë me nder dhe mençuri, kërkon ta zbulojë pikën e mosmarrëveshjes së tyre me qëllim që, ashtu si bënin ligjëdhënësit e urtë, nga hutia, në të cilën bien

gjyqtarët me rastin e gjykimit, të mësojnë se ç'është në ligjet e tyre e përcaktuar në mënyrë të pamjaftueshme dhe jo të saktë. Antinomia që shfaqet me rastin e zbatimit të ligjit është, sipas urtësisë sonë të kufizuar, guri më i mirë provues i nomoteknikës në mënyrë që me anë të saj, mendjes, e cila në spekulacionin abstrakt nuk i heton lehtë gabimet e veta, t'ia tërheqim vëmendjen lidhur me çastet e këtilla gjatë zbatimit të propozicioneve themelore të saj.

Mirëpo, kjo metodë skeptike është thelbësisht veçori vetëm për filozofinë transcendentale dhe, prandaj, në çdo fushë tjetër të gjurmimeve shkencore mund të heqim dorë nga ajo, por vetëm në këtë fushë nuk mund ta bëjmë këtë. Përdorimi i saj në matematikë do të kishte qenë i pakuptim, sepse në këtë nuk mund të fshehen kurrfarë pohimesh të rreme e as të bëhen të padukshme pasi që provat e saj duhet të derivohen sipas perceptimit të kulluar dhe në mbështetje të sintezës, e cila është evidente. Në filozofinë eksperimentale[1] një dyshim i përkohshëm vërtet mund të jetë i dobishëm, por, së paku në të, nuk është e mundshme asnjë mosmarrëveshje, e cila nuk do të kishte mund të evitohet lehtë dhe mjetet e fundit lidhur me vendosjen mbi kontestin duhet, të gjenden, fundja, në përvojë, kurdoqoftë më herët apo më vonë. Morali mund, gjithashtu, t'i paraqet, së paku, në përvojat e mundshme, të gjitha qëndrimet themelore të tij *in concreto* si dhe rrjedhojat praktike, dhe, në këtë mënyrë, t'i shmangen mosmarrëveshjes së abstraksionit. Mirëpo, pohimet transcendentale, të cilat pretendojnë të kenë të drejtë në njohje, të cilat zgjerohen edhe përtej fushës së të gjitha përvojave të mundshme, *nuk janë* të tilla që mosmarrëveshja të mund të zbulohet në to në mbështetje të cilësdo përvoje, madje as në rastin, kur sinteza e tyre abstrakte të kishte mund të jetë e dhënë në cilindo perceptim *a priori*. Prandaj, mendja transcendentale nuk lejon kurrfarë gur tjetër provues, përveçse të tentojmë të arrijmë një pajtim të ndërsjellë të pohimeve të saj dhe, nga këtu, t'i lëshojmë në ndeshjen e tyre të lirë e të papengueshme, të cilën do ta aranzhojmë tash.[2]

---

[1] Ville (*Wille*) është i mendimit se në vend të fjalës "në filozofinë eksperimentale" duhet të jetë fjala "në fizikën eksperimentale" (*Experimentalphysik*).

[2] Antinomitë do të radhiten sipas rendit të ideve transcendentale, të cilat janë paraqitur më parë.

Konflikti i parë
Antinomia

TEZA

Bota e ka fillimin e saj në kohë dhe nga hapësira është e mbyllur brenda kufijve.

Prova

Sepse lë të supozohet se bota nuk ka kurrfarë fillimi në kohë: atëherë deri te çdo çast në të tanishmen ka kaluar një amshim dhe, prandaj, në botë ka rrjedhur një varg i pafund i gjendjeve të gjësendeve njëra pas tjetrës. Mirëpo, pafundësia e një vargu konsiston në faktin se ai, në mbështetje të sintezës suksesive, kurrë nuk mund të marrë fund. Prandaj, një varg i pafund që ka rrjedhur në botë është i pamundshëm dhe, prandaj, ndonjë fillim i botës është kusht i domosdoshëm i ekzistencës së saj; kjo është gjëja e parë që është dashur të provohet.

Duke pasur parasysh *gjënë e dytë* le të supozohet, përsëri, e kundërta: atëherë bota do të jetë një tërësi e dhënë e pafund e gjësendeve, të cilat ekzistojnë në të njëjtën kohë. Mirëpo, ne nuk mund ta marrim me mend madhësinë e ndonjë sasie që nuk është e dhënë brenda kufijve të caktuar të çdo perceptimi[1] në asnjë mënyrë tjetër veçse në mbësshtetje të sintezës së pjesëve, kurse totalitetin e një madhësie të tillë vetëm në mbështetje të një sinteze përfundimtare ose në mbështetje të një shtimi të pandërprerë të njësive vetë asaj[2]. Prandaj, me qëllim që bota, e cila i përmbush të gjitha hapësirat të merret me mend si një tërësi patjetër do të duhej që sinteza suksesive e pjesëve të një bote të pafund të kundrohet si e përfunduar, domethënë patjetër do të duhej që një kohë e numërimit të të gjitha gjësendeve koekzistente të konsiderohet e kaluar, kurse kjo është e pamundshme. Prandaj, agregati i pafund i gjësendeve reale nuk mund të kundrohet si një tërësi e dhënë e, pra, as si *njëkohësisht* e dhënë. Pra, sipas shtrirjes së vet në hapësirë bota *nuk është e pafund*, por është e mbyllur në kufijt e saj; kjo është gjëja e dytë, të cilën duhet provuar.

---

[1] Një sasi të caktuar ne mund ta perceptojmë si tërësi nëse ajo është e mbyllur brenda kufijve dhe me kusht që të mos jemi të detyruar ta konstruojmë totalitetin e saj me anë të matjes, domethënë me anë të sintezës suksesive të pjesëve të saj. Sepse kufijtë tashmë e përcaktojnë totalitetin, duke mënjanuar çdo shumëzim.

[2] Në këtë rast koncepti i totalitetit nuk është tjetër veçse përfytyrimi i sintezës përfundimtare të pjesëve të tij, sepse, meqenëse koncepti nuk mund të nxirret nga perceptimi (perceptim ky që në këtë rast nuk është i mundshëm), atëherë atë do të mund ta kuptojmë, së paku në ide, vetëm në mbështetje të sintezës të pjesëve deri te plotësia e të pafundshmes.

i ideve transcendentale
e mendjes së kulluar

ANTITEZA

Bota nuk ka kurrfarë fillimi në kohë e as çfarëdo kufij në hapësirë, por, si nga koha, ashtu edhe nga hapësira, është e pafund.

Prova

Sepse le të supozohet: se bota ka ndonjë fillim. Meqenëse fillimi do të thotë ndonjë gjësend, të cilit i paraprinë ndonjë kohë, në të cilin ky gjësend nuk ka ekzistuar, del se patjetër do të duhej që paraprakisht të kishte ekzistuar një kohë, në të cilën bota nuk ka ekzistuar, domethënë patjetër do të duhej që paraprakisht të kishte ekzistuar një kohë e zbrazët. Mirëpo, në një kohë të zbrazët nuk është i mundshëm kurrfarë zanafillimi i çfarëdo gjësendi, ngase asnjë pjesë e kësaj kohe nuk ngërthen në vete, ndryshe nga pjesët e tjera të saj, ndonjë kusht të posaçëm të ekzistencës (*Dasein*) për dallim nga kushti i joekzistencës (*Nichtseins*) (pa marrë parasysh a supozohet se bota zë fill nga vetvetja e saj apo në mbështetje të ndonjë shkaku tjetër). Prandaj, në botë vërtet mund të zërë fill ndonjë varg gjësendesh, por vetë bota nuk mund të ketë kurrfarë fillimi dhe, pra, nga koha e kaluar, është e pafund (*die welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich*).

Sa i përket të dytës, le të supozohet paraprakisht e kundërta, domethënë le të supozohet se bota, nga hapësira, është e kufishme dhe e kufizuar (*endlich und begrenzt*). Në këtë mënyrë do të ekzistonte jo vetëm ndonjë marrëdhenie midis gjësendeve në *hapësirë*, por edhe një marredhënie e gjësendeve *ndaj hapësirës*. Por, meqenëse bota është një hapësirë absolute, jashtë së cilës nuk gjendet asnjë objekt i të perceptuarit e, pra, as kurrfarë korelati i botës, ndaj të cilit bota do të kishte një raport, atëherë del se raporti i botës ndaj hapësirës së zbrazët do të kishte qenë raporti i botës ndaj *kurrgjëje*. Mirëpo, një raport i tillë dhe, pra, kufizimi i botës me hapësirë të zbrazët është një hiç (*ist nichts*); prandaj, nga hapësira, bota nuk është e kufishme, përkatësisht, nga hapësira ajo është e pakufishme.[1]

[1] Hapësira është vetëm forma e të perceptuarit (perceptimi formal) e jo një gjësend i njëmendtë, i cili mund të perceptohet nga jashtë. Para të gjitha gjësendeve, të cilat e përcaktojnë (e përmbushin ose e kufizojnë), ose nga të cilat, përkundrazi, pason ndonjë *perceptim empirik* që i përgjigjet formës së saj, hapësira, me emrin hapësira absolute, nuk është tjetër veçse mundësia e thjeshtë e dukurive të jashtme nëse këto ekzistojnë më vete ose të vijnë së bashku me dukuritë dhe hapësira (të perceptimit ndijor dhe atij të zbrazët). Dukuritë dhe hapësira njëra për tjetrën nuk janë korelate të sintezës, por janë vetëm të bashkuara në të njëjtin të perceptuar empirik si materie dhe forma e po këtij të perceptuari. Nëse dëshirohet që njëra nga këto dy gjëra të vehët jashtë tjetrës (hapësira jashtë të gjitha dukurive), atëherë nga këtu dalin gjithfarë përcaktime të të perceptuarit

Vërejtje rreth

I. TEZA

Në këto argumente, të cilat qëndrojnë kundruall njëra-tjetrës unë nuk i kam kërkuar mashtrimet me qëllim ta derivoj (si thuhet) ndonjë provë avokatore, në të cilën, për arsye të dobisë vetjake, shfrytëzohet pakujdesia e kundërshtarit dhe, në këtë rast, me ëndje pranohet apelimi i këtij kundërshtari në ndonjë ligj të kuptuar gabimisht në mënyrë që në përgënjeshtrimin e tij të mbështeten kërkesat e padrejta vetjake. Çdonjëra nga këto prova është nxjerr nga natyra e gjësendeve dhe është lënë anash çdo dobi të cilën, nga përfundimi i dogmatikut, do të mund ta kishte edhe njëra edhe pala tjetër.

Tezën kam mund ta provoj në mënyrë aparente dhe kështu: kam mund paraprakisht të jap ndonjë koncept të gabuar mbi pafundësinë e një madhësie të dhënë, ashtu siç bejnë rëndom dogmatikët. Pafundësia është ajo madhësi, nga e cila nuk është e mundshme ndonjë madhësi edhe më e madhe se ajo (domethënë nga ajo shumësi e ndonjë njësie të dhënë, e cila është e ngërthyer në të). Mirëpo, asnjë shumësi nuk është më e madhja, sepse prore mund t'i shtohen një apo më shumë njësi. Prandaj, një madhësi e dhënë e pafund, pra, edhe një (si nga vargu që ka rrjedhur, ashtu edhe për nga shtrirja e saj) botë e pafund në të dy këto kuptime, janë të pamundshme: pra, në të dy kuptimet bota është e kufishme. Kështu kam mund ta derivoj provën time; mirëpo, ky koncept nuk përputhet me atë që kuptohet me një tërësi të pafund. Në këtë mënyrë nuk paraqitet sa është *e madhe* ajo, pra, koncepti i saj nuk është koncepti i një maksimumi, por më këtë merret me mend vetëm raporti i saj ndaj një njësie, e cila mund të merret në mënyrë arbitrare dhe në raport me të cilën ajo është më e madhe se çdo numër. Prandaj, në vartësi se a do të merret njësia më e vogël apo më e madhe, edhe ajo që është e pafund do të jetë më e madhe apo më e vogël; mirëpo, meqenëse ajo konsiston në raportin ndaj kësaj madhësie të dhënë, pafundësia do të kishte mbetur prore po ajo ani pse, vërtet, në këtë rast nuk do të njihej madhësia absolute e tërësisë, gjë për të cilën këtu ne nuk e kemi fjalën.

Koncepti i njëmendtë (trascendental) i pafundësisë qëndron në faktin se sinteza e njësisë në të maturit e ndonjë sasie kurrë nuk mund të jetë e përfunduar[1]. Nga këtu del me siguri se ndonjë amshim i gjendjeve reale, të cilat shkojnë njëra pas tjetrës, nuk ka mund të rrjedhë deri te një çast i dhënë (i tanishëm), pra, del se bota doemos duhe ta ketë ndonjë fillim.

Sa i përket pjesës së dytë të tezës, këtu vërtet bie poshtë çdo vështirësi e një rendi të pafund, por, megjithëkëtë, rend që ka kaluar, sepse llojllojshmëria e ndonjë bote, e cila nga hapësira është e pafund, është e dhënë *njëkohësisht*. Mirëpo, për ta marrë me mend totalitetin e një shumësie të tillë, ne, pasi që nuk mund të apelojmë në kufij, të cilët në të perceptuar përbëjnë këtë totalitet nga vetvetja e tyre, duhet patjetër të japin llogari për konceptin tonë, i cili, në rastin

[1] Në këtë mënyrë, kjo sasi ngërthen një shumësi (të një njësie të dhënë), e cila është më e madhe se çdo numër: ky është koncepti matematik i pafundësisë.

II. ANTITEZA

Prova rreth pafundësisë së vargut të dhënë botëror dhe pafundësisë së botës si një tërësi mbështetet në faktin: se në rastin e kundërt koha e zbrazët e po ashtu edhe hapësira e zbrazët, patjetër do të duheshin t'i përbëjnë kufijtë e botës. Mirëpo, nuk më është e panjohur se dëshirohet që kësaj konsekuence t'i bishtnohet, duke pohuar se bota, në të vërtetë, mund të jetë e kufizuar edhe nga koha, edhe nga hapësira e në këtë rast të mos jetë e nevojshme të supozohet se koha absolute para fillimit të botës e as hapësira absolute, e cila zgjerohet jashtë botës reale pasi që kjo është e pamundshme. Unë jamë plotësisht i kënaqur me pjesën e fundit të këtij mendimi, të cilin e mbrojnë filozofët e shkollës së Lajbnicit. Hapësira është forma e të perceptuarit të jashtëm, por kurrsesi nuk është ndonjë gjësend real, i cili do të mund të perceptohet nga jashtë, as nuk është ndonjë korelat i dukurive, por është vetëm forma e vetë dukurive. Pra, hapësira absolutisht (vetëm për veten e saj) nuk mund t'u paraprijë gjësendeve si ndonjë gjë që i kushtëzon këto në ekzistencën e tyre, sepse ajo assesi nuk është ndonjë objekt, por vetëm forma e objekteve të mundshëm. Prandaj, gjësendet si dukuri vërtet e kushtëzojnë hapësiren, përkatësisht ato bëjnë që nga të gjitha predikatet e saj të mundshëm (të madhësive e të marrëdhënieve) këta apo ata t'i takojnë njëmendësisë; mirëpo, anasjelltas, hapësira si diçka që ekziston për vete nuk mund ta kushtëzojë realitetin e gjësendeve në pikëpamje të madhësisë dhe të formës së tyre, sepse ajo më vete (*an sich*) nuk është asgjë reale. Nga këtu, një hapësirë[1] (qoftë ajo e zbrazët apo e mbushur) vërtet mund të jetë e kufizuar me dukuri, por dukuritë nuk mund të jenë të kufizuara me ndonjë hapësirë të zbrazët jashtë tyre. Po kjo vlen edhe për kohën. Dhe pasi që të pranohet e tërë kjo, atëherë, prapëseprapë, është e pakontestueshme se këto dy gjëra të pamundshme: hapësirë e zbrazët jashtë botës dhe koha e zbrazët para botës patjetër duhet të supozohen në çdo mënyrë nëse merret se bota është e kufishme, qoftë nga hapësira, qoftë nga koha.

Sepse, sa i përket pretekstit me anë të cilit dëshirohet bishtnimi i konsekuencës, në mbështetje të së cilës ne pohojmë këtë: nëse bota (për nga koha dhe hapësira) ka kufij, atëherë zbrazëtia e pafund (*unendliche Leere*) patjetër duhet ta kushtëzojë ekzistencën e gjësendeve reale në madhësinë e tyre, sepse ky pretekst vërtet qëndron në këtë: se në vend të një *bote ndijore* merret me mend një kushedi çfarë bote inteligjibile dhe se në vend të fillimit të parë (të ndonjë ekzistence, të cilës i paraprinë ndonjë kohë e joekzistimit (*eine Zeit*

të jashtëm, të cilat, megjithëkëtë, nuk janë perceptime të mundshme: për shembull lëvizja apo qetësimi i botës në hapësirën e zbrazët të pafund, një përcaktim i marrëdhënieve të tyre të ndërsjella, i cili kurrë nuk mund të venerohet dhe, prandaj, është predikat i një fiksioni të thjeshtë.

[1] Shihet lehtë se me këtë duhet të thuhet kjo: *hapësira e zbrazët, nëse këtë e kufizojnë dukuritë*, domethënë ajo hapësirë *në brendinë e botës* nuk është në kundërthënie së paku, jo me parimet transcendentale dhe se, pra, duke i pasur parasysh këto, mund të pranohet (ani pse, për këtë arsye, mundësia e saj nuk mund të vërtetohet menjëherë).

e tillë, nuk mund të shkojë nga tërësia kah shumësia e caktuar e pjesëve, por patjetër duhet të provojë mundësinë e një tërësie në mbështetje të sintezës suksesive të pjesëve. Por, meqenëse, në anën tjetër, kjo sintezë patjetër duhet ta përbëjë një varg, i cili kurrë nuk do të mund të marrë fund: atëherë del se është e pamundshme të merret me mend ndonjë totalitet para kësaj, pra, as në mbështetje të saj. Sepse, koncepti i vetë totalitetit, në këtë rast, është përfytyrimi mbi një sintezë të përfunduar të pjesëve, kurse ky përfundim, pra, edhe koncepti i tij, janë të pamundshëm.

Konflikti i dytë
në antinominë

TEZA

Çdo substancë e përbërë në botë përbëhet nga pjesët e thjeshta dhe, pra, gjithkund ekziston vetëm e thjeshta ose ajo që është e përbërë nga kjo.

Prova

Sepse, nëse supozohet se substancat e përbëra nuk përbëhen nga pjesët e thjeshta, atëherë, nëse në të do të zhdukej çdo përbërësi, nuk do të kishte mbetur asnjë pjesë e përbërë (dhe pasi që nuk ekzistojnë kurrfarë pjesë të thjeshta) po kështu asnjë pjesë e thjeshtë e, pra, nuk do të kishte mbetur asgjë dhe, për këtë arsye, nuk do të kishte qenë e dhënë kurrfarë substance. Pra, ose është e pamundshme që në mendim ta zhdukim çdo përbërësi, ose pas zhdukjes së saj doemos duhet të mbetet diçka që ekziston pa kurrfarë përbërësie, domethënë ajo që është e thjeshtë. Por, në rastin e parë ajo që është e përbërë përsëri nuk do të kishte qenë e përbërë nga substancat (sepse te substancat përbërësia është vetëm njëra nga marrëdhëniet e tyre të rastit, pa të cilën ato doemos duhet të ekzistojnë si qenie mëvetësore permanente). Mirëpo, meqenëse ky rast është në kundër-

nichtseins) merret me mend ndonjë ekzistencë në përgjithësi, e cila nuk supozon asnjë kusht tjetër, gjë që më tutje, në vend të kufijve të shtrirjes merret me mend ndonjë basamak i gjithësisë dhe, në këtë mënyrë, bishtnohen koha dhe hapësira. Mirëpo, këtu fjala është për *mundus phaenomenon* dhe madhësinë e tij, tek i cili kurrsesi nuk mund të abstrakohet nga kushtet përkatëse të shqisësisë e që në këtë mënyrë të mos zhduket thelbi i saj. Nëse bota ndijore është e kufizuar, atëherë ajo doemos gjendet në zbrazëtinë e pafund. Nëse nevojitet të mbetet anash kjo zbrazëti e pafund e së bashku me të edhe hapësira në përgjithësi si kusht *a priori* i mundësisë së dukurive, atëherë hiqet e tërë bota ndijore. Mirëpo, në çështjen tonë na është e dhënë vetëm bota ndijore. *Mundus inteligibililis* nuk është tjetër veçse një koncept i përgjithshëm i një bote në përgjithësi, në të cilin bëhet abstraktimi i të gjitha kushteve të të percetuarit të kësaj bote dhe, duke pasur parasysh atë, atëherë absolutisht nuk është i mundshëm kurrfarë propozicioni intetik: as pohues e as mohues.

i ideve trasncendentale
e mendjes së kulluar.

ANTITEZA

Asnjë gjësend në botë nuk është i përbërë nga pjesët e thjeshta dhe, prandaj, në të nuk ekziston asgjë e thjeshtë

Prova

Supozoni: se një gjësend i përbërë (si substancë) përbëhet nga pjesët e thjeshta. Meqenëse çdo raport i jashtëm e, pra, çdo përbërësi nga substancat është e mundshme vetëm në hapësirë: atëherë del se edhe hapësira duhet të jetë e përbërë nga po aq pjesë nga sa pjesë është i përbërë ai gjësend i përbërë, i cili e zë këtë hapësirë. Mirëpo, hapësira nuk përbëhet nga pjesët e thjeshta, por nga hapësirat. Pra, çdo pjesë e asaj që është e përbërë doemos duhet të zërë një hapësirë. Mirëpo, pjesët absolutisht të para të tërë asaj që është e përbërë janë të thjeshta. Pra, ajo që është e thjeshtë zë ndonjë hapësirë. Meqenëse tash e tërë ajo që është reale, e cila zë ndonjë hapësirë në vetvete përmban ndonjë llojllojshmëri, pjesët e së cilës gjenden jashtë njëra-tjetrës, del se, për këtë arsye, ajo është e përbërë, bile si diçka reale që është e përbërë jo nga aksidencat (sepse këto pa substanca nuk mund të jenë jashtë njëra-tjetrës), por nga substanca, kurse nga këtu del: se ajo që është e ***thjeshtë*** do të ishte e përbërë nga substancat, kurse një gjë e tillë është në kundërthënie me vetveten.

Kurse, propozicioni i dytë i antitezës, sipas së cilit në botë nuk ekziston asgjë e ***thjeshtë***, këtu duhet të thotë vetëm këtë: ekzistenca e asaj që është krejtësisht e thjeshtë nuk mund të provohet me anë të kurrfarë përvoje apo të

thënie me supozimin, atëherë mbetet vetëm rasti i dytë, përkatësisht se ajo që në botë është substancialisht e përbërë është e përbërë nga pjesët e thjeshta.

Së këndejmi del drejtpërdrejt se gjësendet në botë tok janë qenie të thjeshta, se përbërësia është vetëm një gjendje e tyre e jashtme dhe megjithëse substancat elementare kurrë nuk mund t'i kuptojmë jashtë kësaj gjendjeje të përbërësisë dhe t'i izolojnë, prapëseprapë, mendja duhet t'i marrë me mend ato si subjekte të para të çdo kompozicioni e, pra, para çdo kompozicioni si qenie të thjeshta.

Vërejtje rreth

I. TEZA

Kur është fjala për një tërësi, e cila doemos është e përbërë nga pjesët e thjeshta, atëherë me këtë kuptoj vetëm një tërësi substanciale si një *compositum* i njëmendtë, domethënë si një unitet i rastit i pjesëve të llollojshme, të cilat, të dhëna *veç e veç* (së paku në mendime), vëhen në një lidhje të ndërsjellë dhe në këtë mënyrë e formojnë ndonjë tërësi. Në të vërtetë hapësirën nuk do të duhej ta quajmë *Compositum* por *Totum*, sepse pjesët e saj janë të mundshme vetëm në tërësinë e nuk është e mundshme tërësia në mbështetje të pjesëve. Në kuptimin e rreptë, hapësira do të mund të quhej *compositum ideale* por jo *copositum reale.* Megjithëkëtë, e tërë kjo është vetëm një subtilitet. Pasi që hapësira kurrsesi nuk është diçka e përbërë nga substancat (madje, as nga aksidencat reale), del se në të, nëse e zdukim çdo përbërësi, nuk duhet të mbetet asgjë, bile as pika, sepse

perceptuar, qoftë ky i jashtëm apo i brendshëm e, pra, gjëja absolutisht e thjeshtë është vetëm një ide, realiteti objektiv i së cilës kurrë nuk mund të provohet në asnjë përvojë të mundshme dhe, prandaj, në ekspozicionin e dukurive ajo është pa kurrfarë objekti e zbatimi, sepse nëse supozojmë se për këtë ide transcendentale mund të gjendet ndonjë objekt i përvojës: atëherë perceptimi empirik i ndonjë objekti do të duhej doemos të njihet si një perceptim, i cili nuk përmban kurrfarë llojllojshmërie të elementeve, të cilët gjenden jashtë njëri-tjetrit dhe të cilët midis tyre janë të lidhur duke përbërë unitetin. Meqenëse nga fakti se ne nuk kemi vetëdije rreth ndonjë llojllojshmërie të tillë nuk mund të nxirret pamundësia e saj e plotë në cilindo perceptim të ndonjë objekti, kurse një gjë e tillë, për arsye të simplicitetit absolut, është krejtësisht e domosdoshme, del se ky simplicitet nuk mund të nxirret nga kurrfarë perceptimi, çfarëdo qoftë ky perceptim. Pra, meqenëse në asnjë përvojë të mundshme nuk mund të jetë e dhënë diçka si një objekt krejtësisht i thjeshtë, kurse bota ndijore duhet patjetër të konsiderohet si bashkim i të gjitha përvojave, del se në të nuk është e dhënë asgjë e thjeshtë.

Ky propozicion i dytë i antitezës shkon shumë më larg se i pari, i cili atë që është e thjeshtë e nxjerr jashtë vetëm nga të perceptuarit e asaj të përbërë, ndërsa propozicioni i dytë këtë e nxjerr jashtë nga e tërë natyra; për këtë arsye, ai nuk ka mund të provohet në mbështetje të ndonjë koncepti të ndonjë objekti të të perceptuarit të jashtëm (të asaj që është e përbërë), por në mbështetje të raportit të tij ndaj përvojës së mundshme në përgjithësi.

antinomisë së dytë

II. ANTITEZA

Kundër këtij propozicioni rreth ndashmërisë të pafund të materies, prova e të cilit është thjesht matematike, *monadistët* kanë vërejtje dhe ata duken të dyshimtë, ngase as provat më të qarta matematike nuk i pranojnë si njohje të vetive të hapësirës nëse kjo, në të vërtetë, është kusht formal i mundësisë së çdo materie, por këto i konsiderojnë vetëm përfundime të nxjerra nga konceptet abstrakte, por nga ato koncepte, të cilat janë arbitrare dhe që nuk do të mund të zbatohen në gjësendet reale, madje edhe sikur të ishte e mundshme të merret me mend ndonjë formë tjetër e të perceptuarit të ndryshëm nga ajo që është e dhënë në të perceptuarit origjinar të hapësirës dhe thuase përcaktimet hapësinore *a priori*, në të njëjtën kohë nuk do të kishin të bënin edhe me tërë atë që është e mundshme sepse kjo hapësirë është e mbushur. Sikur këtyre t'u kushtohej kujdes, atëherë, përveç pikës matematike, e cila është e thjeshtë, por e cila assesi nuk është ndonjë pjesë, por vetëm kufiri i ndonjë hapësire, do të duhej të merren me mend edhe pikat fizike, të cilat ç'është e vërteta, janë, po ashtu të thjeshta, por të cilat kanë atë përparësi ngase hapësirën e mbushin me agregacionin e tyre të thjeshtë si pjesë të saj. Që të mos përsëriten këtu ato përgënjeshtrime të

pika është e mundshme vetëm si kufi i ndonjë hapësire (pra, si kufi i diçkahit që është e përbërë). Pra, as hapësira, as koha, nuk janë të përbëra nga pjesët e thjeshta. Po kështu nga pjesët e thjeshta nuk përbëhet as ajo që i përket vetëm gjendjes së ndonjë substance ani pse ka njëfarë madhësie (për shembull ndryshimi), kjo do të thotë se shkalla e caktuar e ndryshimeve nuk zë fill duke shtuar shumë pjesë të thjeshta. Përfundimi ynë nga ajo që është e përbërë në atë që është e thjeshtë vlen vetëm për ato gjësende, të cilat ekzistojnë vetëm për veten e tyre, përkatësisht në mënyrë mëvetësore. Mirëpo, aksidencat e gjendjeve nuk ekzistojnë vetëm për veten e tyre në mënyrë mëvetësore. Prandaj, prova për domosdoshmërinë e saj që është e thjeshtë si pjesë përbërëse e tërë asaj që është substancialisht e përbërë (*Substanziellen-Zusammengesezten*), mund të shkatërrohet lehtë e, së bashku me të, edhe doktrina, nëse ajo do të zgjerohej shumë dhe nëse dëshirohet të zbatohet në çdo gjë që është përbërë pa dallime, siç, në të vërtetë, ka ndodhur shumë herë.

Fundja, unë këtu po flas për atë që është e thjeshtë vetëm me kusht që ajo të jetë doemos e dhënë në atë që është e përbërë, pasi që kjo e përbërë mund të zbërthehet në këtë si në pjesë përbërëse të saj. Domethënia e vërtetë e fjalës *monas* (sipas përdorimi të Lajbnicit) do të duhej të kishte të bënte vetëm me atë të thjeshtë, e cila është *e dhënë dretpërsëdrejti* si një substancë e thjeshtë (për shembull në vetëvetëdijen) e jo si elementi i të përbërës, i cili do të ishte quajtur më mirë *atomus*. Dhe, meqenëse unë dëshiroj t'i provoj substancat e thjeshta, duke pasur, në këtë rast, parasysh të përbërën si elemente të kësaj të përbërë, atëherë tezën[1] e antinomisë së dytë do të mund ta quaj *atomistikë* transcendentale. Por, meqenëse kjo fjalë është përdorë shumë më parë për ta paraqitur një shpjegim të posaçëm të dukurive trupore (*molecularum*) dhe, për këtë arsye, supozon koncepte empirike, atëhërë lë të quhet propozicion themelor dialektik i *monadolgjisë*.

[1] Në origjinal, në vend të kësaj fjale gjendet fjala "antitezën" ("*so könnnte ich die Antithese der zweite Antinomie die transzentale Atomistik nenne*"); *Mellin* dhe *Forlände* e vejnë fjalën "teza".

rendomta dhe të qarta të kësaj marrëzie, çfarë ekzistojnë me të madhe, fundja është punë krejtësisht e kotë të duash ta mjegullosh evidencën matematike në mbështetje të koncepteve të thjeshta diskurzive, atëherë theksoj vetëm këtë: filozofia këtu e shikanon matematikën vetëm ngase ajo harron se në këtë çështje kemi të bëjmë vetëm me dukuritë dhe kushtet e tyre. Por, këtu, megjithëkëtë, nuk është e mjaftueshme që për konceptin e kulluar të arsyes për atë që është e përbërë të gjendet koncepti i të thjeshtës, por perceptimi i të përbërës (të materies) të gjendet perceptimi i të thjeshtës: kurse, sipas ligjeve të shqisësisë, kjo është krejtësisht e pamundshme të gjendet, madje as tek objektet e shqisave. Prandaj, për një tërësi të përbërë nga substancat, e cila merret me mend vetem në mbështetje të konceptit të arsyes, mund edhe të vlejë ajo se ne, para se ta formojmë atë, doemos duhet të kemi të thjeshtën, por kjo, prapëseprapë, nuk vlen *totum substantiale phaenomenon*, i cili, si një perceptim empirik në hapësirë, ngërthen në vete atë veti të domosdoshme se asnjë pjesë e saj nuk është e thjeshtë, ngase asnjë pjesë e hapësirës, nuk është e thjeshtë. Mirëpo, monadistët janë njerëz të edukuar mirë dhe, prandaj, kanë dashur t'i bishtnojnë çdo vështirësie, duke mos supozuar se hapësira është kusht i mundësisë së objekteve të të perceptuarit të jashtëm (të trupave), por kanë supozuar se trupat dhe marrëdhënia dinamike e substancave në përgjithësi janë kusht i mundësisë së hapësirës. Mirëpo, ne kemi një koncept për trupat vetëm si dukuri, por si të tillë doemos supozojnë hapësirën si kusht i mundësisë së çdo dukurie të jashtme; dhe, prandaj, ky bishtnim është i kotë, siç është përgënjeshtruar në mënyrë të mjaftueshme më parë në estetikën transcendentale. Sikur trupat të ishin gjësende më vete, atëherë prova e monadistëve do të kishte vlejtur gjithsesi.

Pohimi i dytë dialektik cilësohet me faktin se kundër vetvetes ka një pohim dogmatik, i cili, ndryshe nga të gjitha pohimet sofistike (*vernünftelenden*), është i vetmi, i cili ndërmerr që njëmendësia e asaj që ne më parë e kemi llogaritur thjesht në ide transcendentale, përkatësisht që simplicitetin absolut të substancës ta provojë në mënyrë evidente në një objekt të përvojës: domethënë se objekti i shqisës së brendshme, *Uni* që mendon, është një substancë absolutisht e thjeshtë. Duke mos u lëshuar tash në këtë çështje (pasi që më parë e kemi studiuar hollësisht) unë do theksoj vetëm këtë: nëse ndonjë gjë merret me mend vetëm si objekt, kurse perceptimit të tij nuk i ndajshkruhet kurrfarë përcaktimi sintetik (siç ndodh, fundja, në mbështetje të përfytyrimit krejtësisht të lakuriquar: (*Unë*), atëherë në një përfytyrim të tillë vërtet nuk venerohet kurrfarë llojllojshmërie dhe kurrfarë përbërësie. Pasi që, përveç kësaj, predikatet, në mbështetje të të cilëve unë e marr me mend këtë objekt, janë vetëm perceptime të shqisës së brendshme, del se edhe në to nuk mund të paraqitet asgjë, e cila do ta kishte provuar ndonjë llojllojshmëri të elementeve që gjenden jashtë njëri-tjetrit, pra, e cila do ta kishte provuar përbërësinë reale. Pra, në vetë natyrën e vetëvetëdijes gjendet kjo: meqenëse subjekti që mendon është në të njëjtën kohë edhe objekt vetjak i tij, del se ai nuk mund ta ndajë vetveten e tij (megjithëse mund t'i ndajë percaktimet, të cilat janë inherente për të), sepse çdo objekt në raport ndaj vetvetes është unitet absolut. Mëgjithë tërë këtë, nëse ky subjekt kundrohet nga

Konflikti i tretë
Antinomia e

TEZA

Kauzaliteti në mbështetje të ligjeve të natyrës nuk është i vetmi, sipas të cilit mund të shpjegohen të gjitha dukuritë e botës. Për shpjegimin e këtyre duhet supozuar doemos edhe një kauzalitet në mbështetje të lirisë.

Prova

Të supozohet se nuk ekziston kurrfarë kauzaliteti tjetër, por vetëm ai në mbështetje të ligjeve të natyrës: në këtë rast çdo gjë *që ndodh* supozon ndonjë gjendje të mëparshme, pas së cilës ajo vjen në mënyrë të pashmangshme sipas ndonjë rregulli. Mirëpo, kjo gjendje e mëparshme edhe vetë doemos është diçka që ka ndodhur (që ka e fillin në një kohë, në të cilën nuk ka ekzistuar më parë), sepse ajo të kishte ekzistuar gjithmonë, atëherë edhe rrjedhoja e saj nuk do të kishte zënë fill, por edhe ajo do të kishte ekzistuar gjithmonë. Prandaj, kauzaliteti i shkaqeve, në mbështetje të të cilit diçka ndodh, edhe vetë është diçka që ka ndodhur, gjë që, sipas ligjeve të natyrës, përsëri supozon ndonjë gjendje të mëparshme dhe kauzalitetin e kësaj, kurse kjo gjendje po kështu supozon një gjendje edhe më të lashtë etj. Pra, nëse çdo gjë ndodh vetëm sipas ligjeve të natyrës, atëherë prore ekziston vetëm një fillim subalterik e kurrsesi një fillim origjinar e, pra, kurrsesi nuk ekziston ndonjë plotësi e vargut të shkaqeve, të cilët zënë fill njëri nga tjetri. Mirëpo, në të vërtetë, ligji i natyrës konsiston pikërisht në këtë: se asgjë nuk ndodh pa shkakun, i cili a priori është mjaft i përcaktuar. Prandaj, propozicioni, sipas të cilit çdo kauzalitet është i mundshëm vetëm në mbështetje të ligjeve të natyrës, në përgjithësinë e vet të pakufishme, është në kundërthënie me vetveten dhe, prandaj, kauzaliteti i tillë nuk mund të aprovohet si i vetmi.

Sipas asaj që u tha deri tash doemos duhet të supozohet ndonjë kauzalitet, sipas të cilit diçka ndodh, por ashtu që shkaku i tij të mos jetë përsëri i përcaktuar në mbështetje të ligjeve të domosdoshme me anë të ndonjë shkaku tjetër, i cili paraprinë, kjo do të thotë se është e domosdoshme të supozohet *spontaniteti absolut* i shkaqeve, i cili *me vetveten* fillon një varg të dukurive, që rrjedh sipas ligjeve natyrore, kjo do të thotë se doemos duhet të supozohet liria

jashtë si ndonjë gjësend i të perceptuarit, atëherë ai, megjithëkëtë, do të kishte treguar ndonjë përbërësi në dukurinë më vete. Mirëpo, ai duhet të kundrohet kështu nëse dëshirohet të dihet nëse në të ekziston apo jo ndonjë llojllojshmëri e elementeve, që gjenden jashtë njëri-tjetrit.

i ideve transcendentale
mendjes së kulluar

ANTITEZË

Nuk ekziston kurrfarë lirie, por çdo gjë në botë ndodh vetëm sipas ligjeve të natyrës.

Prova

Supozoni se ekziston *liria* në kuptimin transcendental, kjo do të thotë një formë e posaçme e kauzalitetit, sipas të cilit do të mund të zhvillohen ngjarjet në botë, përkatësisht ndonjë fuqi, e cila në kuptimin absolut ia fillon ndonjë gjendjeje e, pra, edhe ndodnjë varg rrjedhimesh të saj, dhe, atëherë, jo vetëm që, në bazë të këtij spontaniteti, do të fillojë një varg në kuptimin absolut, por edhe vetë paracaktueshmëria e vetë këtij spontaniteti për të prodhuar ndonjë varg, kauzaliteti do të fillojë në kuptimin absolut kështu që nuk paraprinë asgjë, sipas së cilës kjo ngjarje që ndodh të përcaktohet sipas ligjeve të përhershme. Por, çdo fillim veprimi supozon ndonjë gjendje shkaku, në të cilën ky ende nuk vepron, dhe një fillim të parë dinamik i veprimit supozon ndonjë gjendje, e cila me gjendjen paraprijëse të shkakut nuk ka asnjë marrëdhënie *kauzale*, domethënë, gjendje kjo që në asnjë mënyrë nuk zë fill nga kjo marrëdhënie. Kështu, liria transcendentale është në kundërshtim më ligjin e shkaksorisë, prandaj një lidhje e tillë e gjendjeve suksesive të shkaqeve që veprojnë, lidhje kjo, sipas së cilës nuk është i mundshëm kurrfarë uniteti i përvojës dhe e cila, pra, gjithashtu nuk gjendet në asnjë përvojë, është vetëm një mendim i zbrazët.

Pra, ne nuk kemi ku tjetër veçse në *natyrë* ta kërkojmë lidhjen dhe rendin midis ngjarjeve në botë. Vërtet liria (pavarësia) nga ligjet e natyrës do të thotë *lirim nga detyrimi*, por ajo do të thotë po ashtu lirim nga çdo *përcaktim* ndaj rregullave, sepse nuk mund të thuhet se në vend të ligjeve të natyrës paraqiten ligjet e lirisë, pasi që liria, sikur kjo të ishte e përcaktuar me anë të ligjeve, nuk do të kishte qenë gjë tjetër veçse natyra. Prandaj, natyra dhe liria transcendentale dallojnë midis tyre sikundër ligjësoria dhe joligjësoria, nga të cilat ligjësoria vërtet ia ngarkon arsyes një detyrë të rëndë që në një varg shkaqesh, duke vajtur gjithnjë larg e më larg, ta kërkojë zanafillën e ngjarjeve pasi që kauzaliteti i tyre prore është i kushtëzuar, por si kompensim për këtë premton unitet të plotë dhe ligjor të përvojës, ndërkaq iluzioni për lirinë arsyes hulumtuese vërtet i premton

transcendentale, pa të cilën bile as në kahun e natyrës një varg suksesiv i dukurive kurrë nuk është i plotë në anën e shkaqeve të tyre.

Vërejtje rreth

I. TEZA

Ideja transcendentale e lirisë vërtet është larg që ta përbëjë tërë përmbajtjen e atij koncepti psikologjik që ka po këtë emër dhe i cili në pjesën më të madhe është empirik; ajo paraqet vetëm konceptin e spontanitetit absolut të veprimit si bazë të njëmendtë të imputabilitetit të saj, por, megjithëkëtë, ajo është gur i njëmendtë, në të cilin merr në thua filozofia, e cila ndeshet në vështirësi të papërballueshme për ta pranuar një kauzalitet të tillë inkondicional. Pra, ajo që në çështjen e lirisë së vullnetit gjithmonë e çon mendjen spekulative në një huti aq të madhe është, në të vërtetë, një vështirësi *transcendentale*, e vetmja që ka të bëjë më pyetjen nëse patjetër duhet supozuar ndonjë fuqi, që është në gjendje vetë nga vetvetja e saj t'ia fillojë ndonjë vargu të gjësendeve suksesive ose të gjendjeve të tyre. Nuk është aq e dodmosdoshme të mund t'i përgjigjemi pyetjes se në ç'mënyrë është e mundshme një fuqi e tillë, sepse ne po ashtu te kauzaliteti i cili zhvillohet sipas ligjeve natyrore jemi të detyruar të kënaqemi se njohim a priori se një kauzalitet i tillë duhet patjetër të supozohet, ani pse në asnjë mënyrë nuk mund ta kuptojmë mundësinë se si në bazë të një ekzistence të caktuar është e mundshme ekzistenca e ndonjë gjësendi tjetër dhe se, lidhur me këtë, duhet patjetër t'i përmbahemi vetëm përvojës. Ç'është e vërteta, ne domosdosinë e këtij supozimi, sipas të cilit fillimi i një vargu të dukurive gjendet në liri, e kemi provuar pikërisht aq sa është e nevojshme për të kuptuar zanafillën e botës e me ç'rast të gjitha gjendjet e ardhshme të konsiderohen suksesion, i cili rrjedh sipas ligjeve natyrore. Mirëpo, meqenëse në këtë mënyrë prapëseprapë është provuar (ani pse jo edhe njohur) fuqia, e cila nga vetvetja mund t'ia fillojë ndonjë vargu në kohë, atëherë, po ashtu tash na lejohet të supozojmë se pikërisht në kahun botërore mund të fillojnë nga vetvetja e tyre vargjet e kauzalitetit të ndryshëm dhe substancat e tyre t'ua ndajshkruajmë fuqisë së veprimit të lirë. Me këtë rast të mos na habitë kjo vërejtje e pavend: se gjatë rrjedhjes botërore assesi nuk është i mundshëm ndonjë fillim i njëmendtë i vargjeve, sepse, në të vërtetë, një fillim suksesiv në botë mund të ketë vetëm ndonjë fillim të parë komparativ sepse, megjithëkëtë, në botë prore paraprinë ndonjë gjendje e gjësendeve. Sepse ne këtu nuk e kemi fjalën për një fillim absolut në pikëpamje të kohës, por në pikëpamje të kauzalitetit. Nëse tash (për shembull) unë ngritem nga karrigeja ime krejtësisht në mënyrë të lirë dhe pa ndikimin e shkaqeve natyrore, të cilat determinojnë në mënyrë të domosdoshme, atëherë me këto ngjarje dhe me të gjitha rrjedhimet e tyre në pafundësi fillon një varg krejtësisht i ri, ani pse kjo ngjarje, në pikëpamje të kohës, është

ndonjë pushim në vargun e shkaqeve duke çuar kah kauzaliteti inkondicional, i cili fillon të veprojë në mbështetje të vetvetes, por, meqenëse vetë është i verbër, e ndërpret fijen udhërrefyese të rregullit, vetëm e vetëm në mbështetje të të cilit është i mundshëm uniteti i plotë i përvojës.

antinomisë së tretë

II. ANTITEZA

Ai që përkundër doktrinës mbi lirinë mbron gjithfuqinë e natyrës (*fiziokracinë* transcendentale), ai qëndrimin e vet kundër përfundimeve sofistike të kësaj doktrineje do ta shprehte kështu: *Nëse ju në pikëpamje të kohës nuk supozoni asgjë si të parë në kuptimin matematik, atëherë ju nuk keni nevojë që në pikëpamje të kauzalitetit të kërkoni çkado të parë në kuptimin dinamik.* Kush ju ka detyruar ta merrni me mend ndonjë gjendje absolutisht të parë të botës e, pra, edhe ndonjë fillim absolut në vargun e dukurive suksesive, dhe natyrës së pakufishme t'ia veni kufijtë me qëllim që imagjinatës së juaj t'ia gjeni ndonjë vend për të pushuar? Meqenëse në botë prore kanë ekzistuar substancat, pak së paku siç duhet supozuar për arsye të unitetit të përvojës, atëherë nuk ekzistojnë kurrfarë vështirësish që po kështu të supozohet se gjithmonë ka ekzistuar edhe ndryshimi i gjendjeve të tyre, domethënë një varg i ndryshimeve të tyre e, pra, nga këtu, nuk duhet kërkuar kurrfarë fillimi të parë, as matematik, as dinamik. Mundësia[1] e një zanafillimi të tillë të pafund, pa ndonjë anëtar të parë, në raport ndaj të cilit të gjithë anëtarët e tjerë janë vetëm të pastajmë, nuk mund të kuptohet. Mirëpo, nëse ju, për këtë arsye, dëshironi t'i flakni të gjitha engimat e natyrës, atëherë do të jeni të detyruar t'i flakni shumë veti themelore sintetike (forcat themelore), të cilat po ashtu nuk mund të kuptohen, madje edhe mundësia e ndryshimeve në përgjithësi do të duhej t'u ishte pengesë, sepse nëse në mbështetje të përvojës nuk do ta kishit konsideruar se ajo është reale, atëherë a prori kurrë nuk do të kishit mund ta kuptoni se si është i mundëshëm një varg i tillë nga qeniet kah joqeniet.

Mirëpo, madje edhe sikur, nëse paraqitet nevoja, të pranohej ndonjë fuqi transcendentale e lirisë që të zënë fillim ndryshimet në botë, prapëseprapë ajo fuqi do të duhej patjetër të ekzistojë vetëm jashtë botës (ani pse prore do të mbetet një qëllim i guximshëm që jashtë të gjitha perceptimeve të mundshme tok të supozohet ndonjë objekt, i cili nuk mund të jetë i dhënë në asnjë të perceptuar të mundshëm). Por, kurrsesi nuk mund të lejohet që në vetë botën substancave t'u atribuohet ndonjë fuqi e tillë, sepse, në këtë rast, në pjesën më të madhe do të ishte zhdukur lidhja midis dukurive, të cilat doemos kushtëzohen në mënyrë të ndërsjellë sipas ligjeve të përgjithshme, lidhje kjo, e cila quhet natyrë, dhe së bashku me të do të zhdukej edhe ai tipar i së vërtetës empirike,

[1] Ne i jemi përmbajtur tekstit origjinal ku figuron fjala gjermane "*Möglichkeit*"(mundësia) e jo sugjerimit të Vileu-t, i cili në vend të fjalës "mundësia" vë fjalën "Mrekullia" (*Das Wunder*).

vetëm vazhdim i ndonjë vargu që paraprinë. Ky vendim dhe ky akt kurrsesi nuk gjenden në vargun e rrjedhimeve te thjeshta natyrore, as nuk janë vazhdim i thjeshtë i këtij, por shkaqe natyrore që determinojnë prajnë në këtë varg shumë para se ky të zërë fill dhe, pra, në të vërtetë, pason pas këtyre, por nuk del nga ata për ç'arsye duhet të quhet fillimi absolutisht i parë i një vargu, ç'është e vërteta, jo në pikëpamje të kohës, por, megjithëkëtë, në pikëpamje të kauzalitetit.

Ajo që në mënyrë më evidente vërteton se mendja ka nevojë që në vargun e shkaqeve natyrore të thirret në ndonjë fillim të parë, i cili zë fill në mbështetje të lirisë, qëndron në këtë: ngase të gjithë filozofët (duke përjashtuar këtu shkollën e Epikurit) e kohës së lashtë kanë qenë të detyruar që, me qëllim ti shpjegojnë lëvizjet në botë, ta supozojnë *ndonjë lëvizës* të parë, domethënë ndonjë shkak që vepron lirisht dhe i cili nga vetvetja ia ka filluar këtij vargu të gjendjeve, sepse ata nuk kanë pasur guxim që fillimin e parë ta bëjnë të kuptueshëm në mbështetje të vetë natyrës.

Konflikti i katërt
në antinominë

TEZA

Botës i takon – qoftë si pjesë apo si shkak i saj – një qenie absolutisht e domosdoshme.

Prova

Si një tërësi e të gjitha dukurive, bota ndijore ngërthen në vete një varg ndryshimesh, sepse pa këtë varg nuk do të na ishte dhënë as vetë përfytyrimi i vargut kohor si një kusht i mundësisë së botës ndijore.[1] Mirëpo, çdo ndryshim gjendet nën kushtin e tij, i cili, në pikëpamje të kohës, paraprinë dhe nën të cilin ai është i domosdoshëm. Por, çdo e kushëzuar që është e dhënë supozon, në pikëpamje të ekzistencës së saj, një varg të plotë të kushteve, të cilat shtrihen deri tek ajo që është absolutisht e pakushtëzuar dhe që e vetmja është e domosdoshme në kuptimin absolut. Nga këtu del se duhet të ekzistojë diçka absolutisht e domosdoshme pasi që ekziston një ndryshim si rrjedhojë e saj. Në anën tjetër, kjo që është absolutisht e domosdoshme, i takon, përsëri, botës ndijore, sepse nëse supozoni se kjo gjendet jashtë botës ndijore, atëherë vargu i ndryshimeve do ta kishte fillimin e vet në të dhe ky shkak i domosdoshëm nuk do t'i takonte botës ndijore. Mirëpo, kjo është e pamundshme, sepse, meqenëse fillimi i një vargu kohor mund të jetë i kushtëzuar vetëm me atë që në

[1] Si kusht formal i mundësisë së ndryshimeve koha vërtet, *objektivisht*, vjen para tyre, por *subjektivisht* dhe në realitetin e vetëdijës, ky përfytyrim, prapëseprapë, sikurse çdo përfytyrim tjetër, është i dhënë vetëm me rastin e perceptimit.

sipas të cilit përvoja dallon nga ëndërrimi, sepse pranë fuqisë së këtillë joligjore të lirisë, e cila është e pavarur nga të gjitha ligjet, mezi mund të merret me mend edhe natyra, pasi që ligjet e kësaj të fundit, nën ndikimet e së parës, do të ishin ndryshuar pareshtur, dhe, pra, në këtë mënyrë, do të ishte bërë e paqartë loja e dukurive, e cila, sipas natyrës së kulluar, do të kishte qenë e rregullt dhe e njëtrajtshme (*regelmässig und gleichförmig*).

i ideve transcendentale
e mendjes së kulluar

ANTITEZA

As në botë e as jashtë saj assesi nuk ekziston ndonjë qenie absolutisht e domosdoshme si shkak i saj.

Prova

Supozoni se vetë bota, nga qenia e saj, është e domosdoshme ose se në të ekziston ndonjë qenie e domosdoshme, atëherë në vargun e ndryshimeve të saj ose do të kishte ekzistuar ndonjë fillim, i cili do të kishte qenë inkondicionalisht i domosdoshëm e, pra pa ndonjë shkak, gjë që është në kundërshtim me ligjin dinamik të kushtëzimit të të gjitha dukurive në kohë, ose vetë vargu do të kishte qenë pa kurrfarë fillimi dhe, megjithëse në të gjitha pjesët e tij i rastësishëm dhe i kushtëzuar, prapëseprapë, ai si tërësi, do të kishte qenë absolutisht i domosdoshëm dhe i pakushtëzuar, gjë që është në kundërshtim me vetveten, sepse ekzistenca e ndonjë shumësie nuk mund të jetë e domosdoshme nëse asnjë pjesë e vetme e saj nuk ka ndonjë ekzistencë më vete të domosdoshme (*wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besizt*).

Supozoni, përkundrazi, se jashtë botës ekziston ndonjë shkak absolutisht i domosdoshëm i botës, atëherë ky shkak si anëtar më i lartë në vargun e shkaqeve të ndryshimeve botërore i pari ia kishte filluar ekzistencës së këtyre ndryshimeve botërore dhe të vargut të tyre. Mirëpo, atëherë edhe ky do të duhej të

pikëpamje kohore vjen para tij dhe ky kusht më i lartë i fillimit të ndonjë vargu të ndryshimeve patjetër duhet të ekzistojë në kohë[1] atëherë, kur ky varg ende nuk ka ekzistuar (sepse fillimi është një ekzistencë, të cilës i paraprinë ndonjë kohë, në të cilën ajo që zë fill ende nuk ka ekzistuar). Prandaj, kauzaliteti i shkakut të domosdoshëm të ndryshimeve dhe, pra, vetë shkaku i takojnë kohës[2] e pra edhe dukurisë (në të cilën koha është e mundshme si formë e saj). Për këtë arsye, ata nuk mund të merren me mend si të ndarë nga bota ndijore si tërësi e të gjitha dukurie. Pra, në vetë botën gjendet diçka absolutisht e domosdoshme (qoftë ky vetë i tërë vargu botëror ose një pjesë e tij).

Vërejtje rreth

I. TEZA

Për ta provuar ekzistencën e një qenie të domosdoshme unë jam i detyruar ta përdori vetëm edhe të vetmin argument kozmologjik, i cili ngritet nga ajo që është e kushtëzuar në dukuri kah ajo që është e pakushtëzuar në koncept, pasi që kjo, e pakushtëzuar në koncept, konsiderohet kusht i domosdoshëm i totalitetit absolut të vargut. Të bëshë përpjekje për një provë të mbështetur mbi vetë idenë e një qenie më të lartë, më të lartë nga të gjitha qeniet në përgjithësi, kjo është një çështje e një parimi tjetër të mendjes dhe, prandaj, prova e tillë duhet patjetër të shqyrtohet veçmas.

Por, prova e kulluar kozmologjike nuk mund ta derivojë ekzistencën e ndonjë qenie të domosdoshme ndryshe veçse duke e lënë, njëkohësisht, të pazgjidhur çështjen: nëse ajo është vetë bota apo ndonjë gjë tjetër e ndryshme nga bota, sepse, për ta zgjidhur këtë çështje, nevojiten propozicionet themelore, të cilat nuk janë më kozmologjike dhe të cilat nuk gjenden në vargun e dukurive, por janë koncepte për qeniet e rastësishme në përgjithësi (me kusht që këto të kundrohen vetëm si objekt të arsyes) dhe një parim, sipas të cilit këto qenie bashkohen me një qenie të domosdoshme me anë të koncepteve të thjeshta, kurse e tërë kjo vjen para një filozofie transcendentale, e cila këtu ende nuk e ka vendin. Mirëpo, kur tashmë njëherë të fillojë të derivohet prova kozmologjike, duke marrë për bazë vargun e dukurive dhe *regressus*-in e tij sipas ligjeve empirike të kauzalietit, atëherë nuk është e mundshme më që pas kësaj të dilet papritmas nga ky varg dhe të kalohet në diçka që nuk bën pjesë në këtë varg si anëtar i tij, sepse doemos duhet të merret parasysh një gjë, pikërisht si kusht po në të domethënie, në të cilën ka qenë marrë relacioni i asaj që është e kushtëzuar ndaj kushtit të saj në varg, i cili në progresin e pandërprerë do të çonte deri te ky kusht më i lartë. Nëse tash ky raport ndijor dhe nëse bën pjesë në përdorimin e mundshëm empirik të arsyes, atëherë kushti më i lartë apo shkaku mund ta bëjë

[1] Në *botimin e katërt origjinal* në vend të fjalës "në kohë" (*in der Zeit*) gjendet fjala "në botë" (*in der Welt*).

[2] Në *botimin e katërt origjinal* në vend "i takojnë kohës" thuhet "i takojnë një kohe".

fillonte të veprojë[1] dhe, kështu, kauzaliteti i tij do të bente pjesë në kohë e, pikërisht për këtë arsye, edhe në tërësinë e dukurive, domethënë në botë, prandaj ai vetë, shkaku, nuk do të mund të jetë jashtë botës, gjë që është në kundërshtim me supozimin. Pra, as në botë, as jashtë botës, (por në lidhje kauzale me botën) nuk ekziston ndonjë qenie absolutisht e domosdoshme.

antinomisë së katërt

II. ANTITEZA

Nëse me rastin e ngritjes në vargun e dukurive kundër ekzistencës së një shkaku absolutisht të domosdoshëm, shkakut më të lartë, mund të gjenden vështirësi, atëherë ato, po ashtu, nuk është e thënë doemos të mbështeten në konceptet e thjeshta mbi ekzistencën e domosdoshme të ndonjë gjëje në përgjithësi e, pra, nuk është e thënë që këto të jenë doemos ontologjike; përkundrazi, ato duhet të rrjedhin nga lidhja kauzale, të cilën ne duhet patjetër ta supozojmë për një varg dukurish në mënyrë që për këtë varg ta gjemë një kusht, i cili vet është i pakushtëzuar dhe, për këtë arsye, ato patjetër duhet të jenë kozmologjike dhe të derivuara sipas ligjeve empirike. Në të vërtetë, duhet theksuar se me rastin e ngritjes në vargun e shkaqeve (në botën ndijore) kurrë nuk mund të ndalemi te ndonjë shkak, i cili është i pakushtëzuar në mënyrë empirike, dhe se argumenti kozmologjik, i derivuar sipas rastësisë së gjendjeve në botë, për arsye të ndryshimeve të tyre, është në kundërthënie me supozimin e një shkaku të parë, i cili në kuptimin absolut ia fillon vargut.

Mirëpo, në këtë antinomi shfaqet një kontrast i çuditshëm, i cili konsiston në faktin se po ai parim i provës, në mbështetje të të cilit në tezë e kemi derivuar ekzistencën e një qenie primordiale, tash, në antitezë, shërben për derivimin e

[1] Fjala: të fillosh (*anfangen*) merret në dy kuptime. Së pari, në *kuptimin aktiv*, sipas të cilit ajo do të thotë se shkaku ia fillon (*infit*) ndonjë vargu të gjendjeve, varg ky që është rrjedhojë e tij. Së dyti, në *kuptimin pasiv*, sipas të cilit kjo fjalë do të thotë se kauzaliteti ia fillon (*fit*) në vetë shkakun. Unë kuptimin e dytë, kuptimin pasiv e derivoj nga kuptimi i parë, nga kuptimi aktiv.

regressus-in vetëm sipas ligjeve të shqisësisë e, pra, vetëm nëse i takon vargut të kohës dhe qenia e domosdoshme patjetër duhet të konsiderohet si anëtar më i lartë i vargut botëror.

Megjithëkëtë, ka pasur mendimtarë, të cilët vetvetes i kanë lejuar lirinë e një kapërcimi të tillë (*matebasis eis allo genos*).[1] Në të vërtetë, në mbështetje të ndryshimeve që ndodhin në botë ata e kanë nxjerrë rastësinë empirike të saj, domethënë vartësinë e saj nga shkaqet, të cilat determinojnë në mënyrë empirike dhe, kështu, kanë filluar një varg të kushteve, i cili vjen duke u ngritur dhe kjo ka qenë plotësisht me vend. Por, meqenëse në këtë varg nuk ia kanë dalë të gjejnë kurrfarë fillimi të parë dhe kurrfarë anëtari më të lartë, atëherë, papritmas e kanë braktisur konceptin empirik të rastësisë dhe e kanë marrë kategorinë e kulluar, e cila atëherë ka shkaktuar një varg të kulluar inteligjibil, plotësia e të cilit mbështetej në ekzistencën e një shkaku absolutisht të domosdoshëm, i cili tash, pasi nuk ka qenë i lidhur për asnjë kusht, u lirua edhe nga kushti i kohës që vetë t'ia fillojë kauzalitetit të tij. Ky veprim është krejtësisht i arsyeshëm, diçka do të mund të shihet nga parashtrimi i mëpastajshëm.

E rastit në kuptimin e kulluar të kategorisë është ajo, kundërtia kontradiktore e së cilës është e mundshme. Mirëpo, kjo rastësi inteligjibile nuk mund të nxirret kurrsesi nga rastësia empirike. Kundërtia e asaj që ndryshohet (kundërtia e gjendjes së saj) është e njëmendtë në një kohë tjetër, e pra, është e mundshme. Prandaj, ajo nuk është kundërti kontradiktore e gjendjes së kaluar, për çka është e nevojshme që po në atë kohë, në të cilën ka ekzistuar ajo gjendje e kaluar, në vend të saj të mund të ekzistojë kundërtia e saj, kurse kjo kurrsesi nuk mund të nxirret në mbështetje të ndryshimit. Një trup që ka qenë në lëvizjen=A kalon në qetësi=nonA. Mirëpo, nga fakti se një gjendje, që është e kundërt me gjendjen A, vjen pas kësaj, nuk mund të përfundohet së kundërtia kontradiktore e gjendjes A është e mundshme dhe se, pra, gjendja A është e rastit, sepse për një gjë të këtillë do të ishte e nevojshme që po në atë kohë, kur ka ekzistuar lëvizja të mund, në vend të kësaj, të ekzistojë qetësia. Mirëpo, e tërë ajo që ne dimë është se qetësia në çastin e ardhshëm do të kishte qenë reale e, pra, e mundshme. Lëvizja në një kohë dhe qetësia në ndonjë kohë tjetër nuk gjenden në kundërti kontradiktore. Prandaj, suksesioni i përcaktimeve të kundërta, domethënë të ndryshimeve nuk provon kurrfarë rastësie në mbështetje të konceptit të arsyes së kulluar e, pra, në mbështetje të këtyre koncepteve të arsyes së kulluar ai nuk mund të sjellë përfundim për ekzistencën e një qenie të domosdoshme. Ndryshimi provon vetëm rastësinë empirike, domethënë se gjendja e re nuk mund të paraqitet nga vetvetja sipas ligjit të kauzalitetit pa ndonjë shkak, i cili bën pjesë në kohën e kaluar. Edhe po të supozonim se është absolutisht i domosdoshëm, prapëseprapë ky shkak patjetër duhet, në kët mënyrë, të gjendet në kohë dhe të përbejë një pjesë të vargut të dukurive.

[1] *Metabasis eis allo genos* (gr.) – "kalimi në gjini tjetër", "kapërcimi në një gjini tjetër" apo në ndonjë temë tjetër; një gabim logjik, të cilin i pari e përmendi Aristoteli (shënimi i përkthyesit).

joekzistencës se saj, derivim ky që është, gjithashtu, i rreptë. Së pari kemi thënë: *ekziston një qenie e domosdoshme*, ngase e tërë koha e kaluar ngërthen në vete vargun e të gjitha kushteve, dhe lidhur me këtë edhe atë që është e pakushtëzuar (atë që është e domosdoshme). Kurse tash po themi: *nuk ekziston kurrfarë qenie e domosdoshme*, pikërisht ngase e tërë koha e kaluar ngërthen në vete vargun e të gjitha kushteve (të cilat, për këtë arsye, të gjithë së bashku janë përsëri të kushtëzuar). Në argumentin e parë kujdes i kushtohet vetëm totalitetit absolut të vargut të kushteve, prej të cilave një shkak e përcakton tjetrin në kohë dhe në këtë mënyrë fitohet një gjësend i pakushëzuar dhe i domosdoshëm. Në anën tjetër, në argumentin e dytë merret parasysh rastësia e tërë asaj që është e përcaktuar në vargun kohor (*was in der Zeitreiche bestimit ist*) (sepse para gjithçkahit paraprinë një kohë, në të cilën edhe vetë kushti doemos duhet të jetë i përcaktuar si i kushtëzuar), kurse në mbështetje të kësaj bjen krejtësisht çdo gjë që është e kushtëzuar dhe domosdoshmëria absolute. Mirëpo, edhe në argumentin e parë dhe në atë të dytin, mënyra e të provuarit plotësisht i përgjigjet mendjes së rëndomtë, të cilës i ndodh shpeshherë që, duke e kundruar objektin e saj nga dy pikëpamje të ndryshme, të bjenë në kundëthënie me vetveten e saj. Zotëri *fon Mairan* konsideronte se polemika, të cilën e bënin dy astronomë të shquar dhe e cila kishte të bënte me një vështirësi të ngjashme lidhur me zgjedhjen e pikëpamjes, ka qenë një fenomen mjaft i rëndësishëm që për këtë ta shkruaj një traktat të veçantë. Njëri nga këta dy astronomë pat përfunduar kështu: Hëna sillet rrotull boshtit të saj, sepse gjithnjë është e kthyer kah Toka me të njëjtën anë; kurse ai tjetri përfundoi kështu: Hëna nuk sillet rrotull boshtit të saj pikërisht për arsye se është kthyer kah Toka me të njëjtën anë. Që të dy këto përfundime ishin të sakta, sepse varej nga pika e kundrimit të lëvizjes së Hënës.

Kaptina e tretë

e antinomisë së mendjes së kulluar

Interesi i mendjes në këtë konflikt të saj me vetveten

Tash e njohim tërë lojën dialektike të ideve kozmike, të cilat assesi nuk lejojnë që në asnjë çfarëdo përvoje të mundshme t'u jenë i dhënë ndonjë objekt që përputhet me to, madje as që mendja t'i merr me mend në ujdi me ligjet e përgjithshme të përvojës; mirëpo, megjithëkëtë, ato nuk janë të trilluara në mënyrë arbitrare, por mendja, në përparimin e pandërprerë të sintezës empirike ndeshet patjetër, kur të dojë që atë, sipas rregullave të përvojës prore mund të përcaktohet vetëm e vetëm në mënyrë kushtëzore, ta lirojë nga çdo kusht dhe ta kuptojë në totalitetin e saj të pakushtëzuar. Këto pohime sofistike janë përpjekje që të zgjidhen katër problemet e natyrshme dhe të pashmangshme të mendjës; për këtë arsye edhe ato kanë po këtë dhe vetëm këtë numër dhe nuk mund të jenë as më shumë e as më pak, sepse nuk ka më vargje të supozimeve sintetike, të cilët *a priori* e kufizojnë sintezën empirike.

Pretendimet e ndritshme të mendjes, e cila e zgjeron fushën e saj jashtë të gjithë kufijve të përvojës i kemi paraqitur vetëm në formula të thata, të cilat përmbajnë vetëm parimin e kërkesave të tyre të arsyeshme dhe këto formula, ashtu si i ka hije një filozofie transcendentale, i kemi liruar nga çdo gjë empirike ani pse i tërë shkëlqimi i pohimeve të mendjes mund të ndriçojë vetëm në lidhje me to. Por në këtë zbatim dhe zgjerim progresiv, të përdorimit të mendjes, filozofia, duke filluar nga fusha e përvojës e duke u ngritur shkallëshkallësisht deri te këto ide të madhnishme, tregon një dinjitet të tillë, saqë ajo, sikur të mund t'i arsyetonte pretendimet e saj, dukshëm do të ishte ngritur në pikëpamje të vlerës së saj mbi të gjitha shkencat e tjera njerëzore, ngase ajo na premton të na japë mbështetjen për të gjitha shpresat tona më të mëdha, dhe të na hapë horizontet kah qëllimet e fundit, për hir të të cilëve, fundja, duhet patjetër të bashkohen të gjitha përpjekjet e mendjes. Pyetjet siç janë këto: a ka bota fillim në kohë dhe çfarëdo kufij të shtrirjes së saj në hapësirë; a thua ekziston kudo qoftë, ndoshta edhe në Unin tim të vetëdijshëm, ndonjë njëshmëri e pandashme dhe e pashkatërrueshme apo ekziston vetëm ajo që është e ndashme dhe kalimtare; a jam unë, në veprimet e mia, i lirë apo edhe mua, sikundër edhe qeniet e tjera, më drejtojnë natyra dhe fati; më në fund, a ekziston një shkak i parë i botës apo gjësendet në natyrë dhe rregullimi i tyre përbëjnë objektin e fundit tek i cili ne duhet patjetër të mbetemi në të gjitha vrojtimet tona: këto janë ato pyetje, për zgjidhjen e të cilave matematikani do ta kishte dhënë tërë shkencën e vet, sepse ajo nuk mund të sjellë kurrfarë satisfaksioni në pikëpamje të atyre qëllimeve më të larta dhe më të rëndësishme të njerëzisë. Bile edhe dinjiteti i njëmendtë i matematikës (të kësaj mburrjeje të mendjes njerëzore) qëndron në faktin se, duke i dhënë mendjes udhëzime se si ta njohë natyrën si në të madhe, ashtu dhe në të vogël në rregullimin dhe më ligjësorinë e saj e po kështu në

unitetin e mrekullueshëm të forcave, të cilat e venë në lëvizje dhe këtë shumë më mirë se që mund të shpresojë filozofia, e cila murëzon mbi përvojën e rëndomtë, ajo, në këtë mënyrë, jep shkas dhe nxitje për përdorimin e mendjes, e cila shtrihet përtej çdo përvoje, dhe po kështu e furnizon filozofinë, e cila mbi këtë merret me materialin më të mirë në mënyrë që shqyrtimet e veta, nëse këtë e lejon veçoria e saj, t'i mbështet në perceptimet më të përshtatshme.

Meqenëse mendja, për fat të keq të spekulacionit (por, ndoshta, për fat të mirë të përcaktimit praktik të njeriut), për arsye të shpresave të saj më të larta, duket aq e hutuar nga aq shumë vërsulje të arsyeve dhe të kundërarsyeve (*von Gründen und Gegengründen*), atëherë si për arsye të nderit ashtu edhe për arsye të sigurisë së saj, as nuk mund të tërhiqet e as ta sodisë e painteresuar këtë fjalosje si ndonjë lojë e aq më pak të kërkojë paqe të plotë pasi që objekti i konfliktit është më një interes më të madh, atëherë, po them, asaj nuk i mbetet tjetër veçse të mendojë për zanafillën e këtij konflikti të saj me vetveten dhe të shikojë: se, ndoshta, shkaku i këtij konflikti gjendet në ndonjë keqkuptim dhe a thua, pasi që ky të shpjegohet, mos do të zhduken kërkesat e guximshme si të njërës, ashtu edhe të palës tjetër e në vend të këtij të fillojë ndonjë mbretërim i qëndrueshëm paqesor i mendjes mbi arsyen dhe shqisat (*ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne*).

Tash për tash do ta shtyjmë për më vonë këtë shpjegim radikal dhe paraprakisht do të persiasim për këtë: në cilën anë të palëve në konflikt do të kishim kaluar më me ëndje sikur të ishim të detyruar të përcaktohemi. Pasi që në këtë rast fjala nuk është për kriterin logjik të së vërtetës, por vetëm për interesin tonë, del se një persiatje e tillë, ani pse nuk mund të vendosë asgjë rreth të drejtës kontestuese të të dy palëve, prapëseprapë do të sjellë dobi, ngase do të na shpjegojë për ç'arsye pjesëmarrësit në këtë konflikt më me ëndje kanë kaluar në njërën anë se në anën tjetër, dhe pasi këtë nuk kanë mund ta bëjnë për arsye të ndonjë njohjeje më të mirë të lëndës, ajo do të jetë, po ashtu, e dobishme edhe ngase do të na shpjegojë edhe disa gjëra të dorës së dytë, si për shembull, zjarrin zelotik të njërës palë dhe qëndrimin gjakftohtë të palës tjetër, dhe për ç'arsye me ngazëllim i klithin njërës anë, ndërsa kundër palës tjetër paraprakisht merret një qëndrim i papajtueshëm.

Mirëpo, në këtë vlerësim të përkohshëm ekziston diçka që përcakton atë pozicion, vetëm e vetëm në mbështetje të të cilit ai mund të derivohet me themel, kurse kjo do të thotë krahasimi i atyre parimeve, nga të cilat nisen të dy palët. Në mesin e pohimeve të antitezës venerohet një njëtrajtshmëri e përsosur e mënyrës së të menduarit dhe uniteti i plotë i maksimave, përkatësisht një parim ***i empirizimit*** të kulluar dhe kjo, jo vetëm në shpjegimin e dukurive në botë, por edhe në zgjidhjen e ideve transcendentale për gjithësinë. Ndërkaq, pohimet e tezës kanë mbështetje, përveç mënyrës empirike të shpjegimit të zbatuar në një varg dukurish, edhe parimet e tjera intelektuale, dhe, nga këtu, maksima nuk është e thjeshtë. Por, unë, këtë maksimë, sipas tiparit thelbësor të saj, do ta quaj ***dogmatizëm*** të mendjes së kulluar.

Prandaj, në anën e *dogmatizmit* në të përcaktuarit e ideve kozmologjike të mendjes apo në anën e tezës tregohet:

Së pari, njërfarë *interesi praktik*, në të cilin çdo qëllimmirë merr pjesë me ëndje, nëse e kupton drejt të mirën personale. Se bota ka fillim, se Uni im i vetëdijshëm, nga natyra e tij, është i thjeshtë dhe, si rrjedhojë, i pavdirrshëm, se ai, në veprimet e vullnetshme të tij, është, njëkohësisht i lirë dhe përmbi pashmangshmërinë natyrore dhe, më në fund, se i tërë rendi i gjësendeve, të cilat përbëjnë botën, rrjedh nga një qenie origjinare, nga e cila çdo gjë e ka unitetin dhe lidhjen e qëllimshme – të gjitha këto janë shtylla themelore të moralit dhe të religjionit. Antiteza na privon nga të gjitha këto mbështetje ose, së paku, duket se e bën këtë.

Së dyti, në këtë anë tregohet edhe një *interes spekulativ* i mendjes, sepse, nëse idetë transcendentale aprovohen dhe përdoren në këtë mënyrë, atëherë, duke u nisur nga ajo që është e pakushtëzuar, do të mund të përfshijmë plotësisht *a priori* tërë zinxhirin e kushteve dhe ta kuptojmë derivimin e asaj që është e kushtëzuar; antiteza nuk na lejon këtë dhe ajo ka një referencë mjaft të keqe ngase në pyetjen lidhur me kushtet e sintezës së saj nuk mund ta japë një përgjigjë të tillë, e cila do ta kishte bërë të pamundshme çdo pyetje të mëtejshme. Sipas saj, ne duhet të ngritemi doemos nga një fillim i dhënë kah ndonjë fillim tjetër edhe më të lartë; çdo pjesë çon kah një pjesë edhe më e vogël; çdo ngjarje prore ka mbi vete edhe një ngjarje tjetër si shkak të saj, edhe kushtet e ekzistencës në përgjithësi mbështeten në kushte të tjera e në këtë rast kurrë nuk mund ta sigurojnë në një gjë mëvetësore si qenie origjinare bazën e pakushtëzuar dhe mbështetjen.

Së treti, kjo anë e ka, gjithashtu, përparësinë e popullaritetit dhe kjo, gjithsesi, e rekomandon bukur mirë. Arsyeja e rëndomtë (*der gemeine Verstand*) nuk e konstaton as vështirësinë më të vogël në idetë e fillimit të pakushtëzuar të çdo sinteze, sepse ajo zatën është e mësuar më shumë të shkojë prapa kah pasojat se të ngritet përpjetë kah parimet, dhe konceptet për atë që është absolutisht e parë (mbi mundësinë e së cilës ajo nuk mendon) i shkaktojnë kënaqësi dhe njëkohësisht i sigurojnë një pikë të fortë, për të cilën do të mund ta lidh atë pe, sipas të cilit ajo i drejton hapat e saj; mirëpo, në ngritjen e palodhshme nga ajo që është e kushtëzuar kah kushti, duke qenë me njërën këmbë në ajër, ajo kurrsesi nuk mund të gjejë ndonjë kënaqësi.

Në anën e ***empirizmit*** në përcaktimin e ideve kozmologjike ose në anën e *antitezës* nuk gjendet:

Së pari, kurrsesi ndonjë interes i tillë praktik, i cili del nga parimet e kulluara të mendjes siç është ai interes, i cili në vete ngërthejnë morali dhe religjioni. Përkundrazi, duket se empirizmi i thjeshtë (*der blosse Empirismus*) si i moralit ashtu edhe i religjionit merr çdo forcë dhe ndikim. Nëse nuk ekziston kurrfarë qenie origjinare (*Urwesen*), e cila dallon nga bota, nëse bota nuk ka fillim e, pra, as krijues, nëse vullneti ynë nuk është i lirë dhe nëse shpirti është, gjithashtu, i ndashëm dhe i vdirrshëm sikundër edhe materia, atëherë edhe idetë e moralit

dhe propozicionet themelore të tij humbasin çdo vlerë dhe rrëzohen së bashku me idetë *transcendentale*, të cilat e kanë përbërë mbështetjen teorike të tyre.

Mirëpo, *si kompensim për këtë,* emprizmi i mundëson interesit spekulativ të mendjes dobi, të cilat janë mjaft tërheqëse dhe të cilat i kapërcejnë ato dobi, të cilat do të mund t'i premtojë përfaqësuesi dogmatik i ideve të mendjes. Sipas empirizmit, arsyeja është në truallin e saj, përkatësisht në fushën e të gjitha përvojave të mundshme, ligjet e të cilave mund t'i gjurmojë dhe në mbështetje të të cilave mund t'i zgjerojë deri në pa kufi njohjet e sigurta e të qarta të saj. Ajo këtu mund dhe duhet ta përfytyrojë objektin si më vete (*an sich selbst*), ashtu edhe në raportet e perceptimeve apo në koncept, figura e të cilit mund të paraqitet në mënyrë të qartë e të dallueshme (*klar und deutlich*) në perceptimet e dhëna të ngjashme. Ajo, jo vetëm që nuk ka nevojë të braktisë këtë zinxhir të rendit në natyrë e pastaj të lidhet për idetë, objektet e të cilave nuk i njeh, pasi që ato, si diçka që thjesht vetëm merren me mend, nuk mund të jenë të dhënë, por, për më tepër, asaj nuk i lejohet as ta lë punën e saj me pretekst se kjo punë tashmë ka marrë fund, dhe të kalojë në fushën e mendjes që idealizon, dhe në fushën e koncepteve transcendentale ku më nuk ka nevojë të vrojtojë e të gjurmojë sipas ligjeve të natyrës, por vetëm të mendojë dhe të fantazojë duke qenë e bindur se faktet e natyrës nuk mund t'i kundërvëhen, sepse asaj kjo dëshmi e tyre as që i nevojitet, por, për më tepër, ato mund t'i bishtnojë ose t'ia nënshtrojë ndonjë autoriteti më të lartë, përkatësisht autoritetit të mendjes së kulluar.

Për këtë arsye, empiristi kurrë nuk do të lejojë që cilado epokë e natyrës të konsiderohet epokë krejtësisht e fundit, ose që cilido kufi i njohjes së tij, të vëllimit të natyrës, të konsiderohet kufiri i fundit, ose që nga objektët e natyrës, të cilët, në mbështetje të vrojtimit e të matematikës, mund t'i zbërthejë e t'i caktojë në mënyrë sintetike në të perceptuar (nga hapësira) të kalojë në ato objekte, të cilat as shqisa e as fantazia kurrë nuk mund t'i paraqesin *in concreto* (kah ajo që është e thjeshtë); ai nuk do të lejojë as që në vetë natyrën të merret si mbështetje ndonjë fuqi, e cila është e aftë të veprojë lirisht dhe pavarësisht nga ligjet e natyrës (liria) e, në këtë mënyrë, të ngushtohet puna e arsyes, punë kjo, e cila qëndron në të kërkuarit e zanafillës së dukurive sipas ligjeve të domosdoshme; më në fund, ai nuk lejon as të kërkohet shkaku i çfarëdo gjëje jashtë natyrës (qenia origjinare), sepse ne, përveç natyrës, nuk njohim asgjë tjetër për arsye se ajo është e vetmja që mund të na japë objekte dhe ne të na mësojë për ligjet e këtyre.

Ç'është e vërteta, nëse filozofi empirist me antitezën e tij nuk ka ndonjë qëllim tjetër veçse ta luftojë impertinencën dhe prepotencën e mendjes, e cila nuk e përfillë përcaktimin njëmendtë të saj dhe e cila fryhet me *dijen* dhe *njohjen* atje ku pikërisht pranë çdo dijeje e njohjeje, dhe si përparim të interesit spekulativ, paraqet atë që ka vlerë vetëm duke pasur parasysh interesin praktik dhe këtë nëse kjo do të jetë e përshtatshme, me qëllim që të mund ta ndërpret fijen e gjurmimeve fizike dhe, me pretekst zgjerimi të njohjes, këtë ta lidhë me idetë transcendentale, në mbështetje të të cilave pikërisht mësojmë *vetëm atë se nuk dimë asgjë*; po them nëse empiristi kënaqet vetëm me këtë, atëherë qëndrimi

themelor i tij do të kishte qenë një maksimë e përkorësisë në kërkesa, e modestisë në pohime dhe njëkohësisht parimi i zgjerimit më të madh të arsyes sonë, zgjerim ky që mund të arrihet sipas udhëzimeve të të vetmit mësues, të cilin e kemi, domethënë udhëzimeve të përvojës, sepse, në rastin e këtillë, ne nuk do të na ishin rrembyer *supozimet intelektuale* dhe *besimi*, të cilat na janë të nevojshme për jetën praktike; por nuk do të duhej të lejohet që ato të paraqiten me emrin pompoz të shkencës dhe të njohjeve racionale, sepse njohja spekulative në kuptimin e njëmendtë të fjalës kurrsesi nuk mund të ketë të bëjë me ndonjë objekt tjetër përveç me objektin e përvojës dhe, pra, nëse kufijtë e kësaj kapërcehen, atëherë ajo sintezë, e cila kërkon njohuri të reja dhe të pavarura nga përvoja nuk ka kurrfarë substrati perceptiv, në të cilin ajo do të mund të zbatohej.

Mirëpo, nëse në pikëpamje të ideve empirizmi edhe vetë vjen e bëhet dogmatik (siç ndodh shpeshherë) dhe në mënyrë impertinente mohon atë që është mbi sferën e njohjes perceptive të tij atëherë ai vetë sharron në gabimin e jomodestisë, të cilin këtu duhet gjykuar aq më tepër, ngase në këtë mënyrë interesit praktik të mendjes i shkaktohet një dëm i pakompensueshëm.

Kjo është kundërtia midis *epikurizmit*[1] dhe *platonizmit.*

Çdonjëri nga këta flet më shumë se ç'di, por kështu që: i pari e nxit dhe e përparon dijen ani pse në dëm të interesit praktik, kurse i dyti vërtet ofron parime të mrekullueshme për interesin praktik, por pikërisht në këtë mënyrë i lejon mendjes që në pikëpamje të tërë asaj, për të cilën ne mund të kemi vetëm njohje spekulative të jepet pas shpjegimeve idealiste të dukurive natyrore dhe për arsye të këtyre ta lë pasdore gjurmimin fizik.

Sa i përket çastit të tretë, të cilit mund t'i kushtohet kujdes lidhur me zgjedhjen e përkohshme midis dy palëve të kundërta, ai ka të bëjë me këtë: është shumë i çuditshëm fakti se empirizmi është i zhveshur plotësisht nga çdo popullaritet ani pse do të mund të mendohej se arsyeja e rëndomtë do ta përqafonte me ëndje një pikëpamje, e cila premton se do të kënaqë atë vetëm me njohje të mbështetura në përvojën dhe lidhjen e këtyre të derivuar sipas mendjes, ndërsa dogmatika transcendentale e detyron të ngritet kah konceptet, të cilat e tejkalojnë më të madhe njohjen dhe fuqinë mendore edhe të kokave të tilla, të cilat janë më të ushtruara në të menduar. Mirëpo, pikërisht këtu qëndron motivi i arsyes së rëndomtë, ngase atëherë ajo është në një gjendje, në të cilën as ai që

[1] Mirëpo, ende është një çështje nëse Epikuri kurdoherë i ka ligjëruar këto propozicione si pohime objektive. Sikur këto të kishin qenë, të them, vetëm maksima të përdorimit spekulativ të mendjes e asgjë më shumë, atëherë në këtë ai do të kishte treguar një mendje filozofike shumë më të mirë se cilido mentak tjetër i lashtë. Se në shpjegimin e dukurive patjetër duhet vepruar sikur fusha e gjurmimeve nuk është e kufizuar me kurrfarë kufij ose me fillimin e botës; se materia e botës patjetër duhet të supozohet si e tillë çfarë patjetër duhet të jetë nëse duam ta njohim në mbështetje të përvojës; se nuk ekziston kurrfarë zanafillimi tjetër i ngjarjeve veçse në mbështetje të ligjeve të pandryshueshme të natyrës dhe, më në fund, se nuk duhet përdorë kurrfarë shkaku tjetër që dallon nga bota – këto janë edhe sot e kësaj dite propozicione themelore, të cilat janë shumë të sakta, por shumë pak të zbatuara me qëllim që filozofia spekulative të zgjerohet sikur edhe parimet e moralit të gjenden pavarësisht nga çfarëdo ndihme e huaj dhe që në këtë rast, megjithëkëtë, ai që kërkon të *injorohen* këto propozicione dogmatike gjatë kohës derisa jemi duke punuar rreth spekulacionit të kulluar të mos gjykohet sikur ky dëshiron që këto *t'i mohojë.*

është më i dishëm nuk mund asgjë më tepër se ajo. Nëse ajo për këtë kupton pak ose nuk kupton asgjë, atëherë askush nuk mund të lavdërohet se për këtë kupton shumë më tepër, dhe, megjithëse për këtë nuk mund të flet me aq dituri si të tjerët, prapëseprapë mund të shetë mend deri në pakufi, sepse bredhë në mesin e vetë ideve lidhur me të cilat, pikërisht për këtë arsye, njerëzit janë aq elokuentë, ngase për to nuk dinë asgjë; por, lidhur me studimin e natyrës ajo do të duhej të heshtë plotësisht dhe ta pranojë mosdijen e vet. Pra, kënaqësia dhe kotësia (*Gemächlichkeit und Eitelkeit*) janë një rekomandim i fortë i këtyre parimeve. Përveç kësaj, megjithëse për një filozof është mjaft vështirë që si parim ta aprovojë atë, për të cilën as vetvetes nuk mund t'i japë llogari e aq më pak të futë në përdorim koncepte, realiteti i të cilave nuk mund të konstatohet, prapëseprapë për arsyen e rëndomtë asgjë nuk është më e rëndomtë se kjo. Arsyeja e rëndomtë dëshiron të ketë diçka, nga e cila mund të fillojë duke qenë e sigurt. Vështirësia që gjendet në këtë për t'u kuptuar një supozim i këtillë nuk e shqetëson arsyen e rëndomtë, sepse ky supozim asaj (e cila nuk di se ç'do të thotë të kuptosh) kurrnjëherë nuk i bie në mend, dhe ajo e konsideron të njohur atë që, për arsye të përdorimit të shpeshtë, është bërë e rëndomtë. Më në fund, për të, para interesit praktik, humb çdo interes spekulativ dhe, kështu, ajo bëhet sikur e kupton dhe e njeh atë që shpresat dhe hallet e saj e shtyjnë të supozojë dhe të besojë në të. Në këtë mënyrë empirizmi është i zhveshur nga çdo popullaritet i mendjes që idealizon në mënyrë transcendentale, dhe, megjithëse në vete ngërthen shumëçka të dëmshme për propozicionet më të larta praktike, prapëseprapë nuk duhet frikësuar assesi se ajo do t'i kapërcejë ndonjëherë pragjet e shkollës dhe se te turma e thjeshtë do të fitojë ndonjë autoritet të dukshëm ose ndonjë simpati.

Nga natyra e saj mendja njerëzore është arkitektonike, domethënë ajo e kundron çdo njohje sikur i takon ndonjë sistemi të mundshëm dhe, për këtë arsye, lejon vetëm ato parime, të cilat nga njohja që kemi para vetes së paku nuk e bëjnë të paaftë që në cilindo sistem të gjendet së bashku me njohjen tjetër. Mirëpo, propozicionet e antitezës janë të tilla që bëjnë të mundshëm plotësisht përfundimin e një godine të njohjeve. Sipas tyre, jashtë një gjendjeje të botës është edhe ndonjë gjendje tjetër edhe më e lashtë e saj, në çdo pjesë ekzistojnë pjesë të tjera, të cilat, gjithashtu, mund të ndahen më tutje, para çdo ngjarjeje ekziston ndonjë ngjarje tjetër, e cila më parë është shkaktuar gjithashtu nga një ngjarje tjetër, dhe në ekzistencë, çdo gjë është e kushtëzuar, kështu që nuk mund të pranohet kurrfarë ekzistence e parë dhe e pakushtëzuar. Prandaj, meqenëse antiteza askund nuk pranon ndonjë anëtar të parë, e as ndonjë fillim i cili do të mund të përdorej për themel të godinës, del se te supozimet e tilla është absolutisht i pamundshëm sistemi i plotë i njohjeve. Që këtej, interesi arkitektonik i mendjes (i cili nuk kërkon unitetin empirik të mendjes, por vetëm unitetin e kulluar të saj a priori) ngërthen në vete njëfarë rekomandimi natyror në të mirë të pohimeve të tezës.

Mirëpo, nëse ndonjë njeri do të mund të hiqte dorë nga çdo interes dhe pastaj, duke qenë indiferent ndaj të gjitha rrjedhimeve, t'i kundrojë pohimet e

mendjes vetëm nga aspekti i përmbajtjes së arsyeve të tyre, atëherë njeriu i tillë, nëse mendon se nga situata e pakëndshme mund të dalë vetëm duke u përcaktuar, qoftë për njërën, qoftë për doktrinën tjetër kontestuese, do të kishte qenë në ndonjë gjendje të luhatjes permanente. Sot do t'i dukej se vullneti i njeriut është i lirë; nesër, kur do ta merrte parasysh zinxhirin e pashkëputshëm të natyrës, ai do të kishte qenë i mendimit se liria nuk është tjetër veçse një vetëmashtrim dhe se çdo gjë është vetëm natyrë. Por në çastin kur veprimi dhe puna të bëhen një çështje, atëherë kjo lojë e mendjes spekulative thjesht do të ishte zhdukur si hija e ndonjë ëndrre dhe po ky njeri parimet e veta do t'i zgjedhte vetëm sipas interesit praktik. Mirëpo, pasi që një qenie mendimore dhe gjurmuese i ka hije që një kohë t'ia kushtojë vetëm studimit të mendjes së vet e me këtë rast të flakë plotësisht anësinë dhe, kështu, vërejtjet e tij t'ua kumtojë publikisht të tjerëve në mënyrë që këto t'ia ekspozojë kritikës së këtyre, del se askujt nuk mund t'i merret për të madhe, e aq më pak t'i ndalohet, që propozicionet dhe kontrapropozicionet t'i paraqet ashtu që, gjithnjë duke mos iu frikës asnjë kërcënimi, të mund t'i mbrojë para porotës po t'atillë çfarë është edhe ai vetë (domethënë para njerëzve të pafuqishëm).

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e katërt

Detyrat transcendentale të mendjes së kulluar nëse këto absolutisht do të duhej të mund të zgjidhen

Nëse ndokush është i mendimit se ka të drejtë t'i zgjidhë të gjitha problemet dhe t'u përgjigjet të gjitha pyetjeve, atëherë kjo do të kishte qenë një vetëlavdërim i paturpshëm dhe një mendjemadhësi aq e tepruar, saqë njëriu i këtillë patjetër do të duhet të humbas çdo besim. Megjithëkëtë, ekzistojnë shkenca, të cilat, nga natura e tyre janë të tilla që çdo çështje duhet patjetër të zgjidhet në mbështetje të asaj që dihet, sepse përgjigjja duhet të nxirret nga po ato burime, nga të cilat ka rrjedhur pyetja, dhe në këto shkenca assesi nuk është e lejueshme që mosdija e pashmangshme të paraqitet si pretekst, por duhet dhe mund të kërkohet zgjidhja. Se ç'është e ***drejtë*** dhe ç'është e ***padrejtë*** në të gjitha rastet e mundshme, kjo gjë patjetër duhet të dihet në mbështetje të rregullave, sepse në pyetje është obligimi ynë, kurse ndaj asaj që nuk mund ta dimë ne nuk kemi kurrfarë obligimi. Mirëpo, në shpjegimin e dukurive të natyrës, shumë gjëra për ne duhet patjetër të mbeten të pasigurta dhe shumë çështje të pazgjidhura, sepse atë që ne e dimë për natyrën assesi nuk është e mjaftueshme për të gjitha rastet të asaj që duhet shpjeguar. Tash shtrohet pyetja: a thua në filozofinë transcendentale ekziston ndonjë çështje, e cila ka të bëjë me ndonjë objekt që është i dhënë mendjes, të cilin pikërisht kjo mendje e kulluar nuk mund ta zgjidhë, a thua mund t'i bishtnojmë që në të të japim një përgjigje të vendosur

nëse objektin e saj si absolutisht të pasigurt (ta largojmë nga e tërë ajo që mund të njihet) ta fusim në radhët e atyre gjësendeve, për të cilat kemi mjaft dituri saqë mund të bëjmë pyetje, por që, megjithëkëtë, plotësisht na mungojnë mjetet apo plotësisht na mungon fuqia t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje.

Tash unë pohoj se filozofia transcendentale dallon nga të gjitha njohjet spekulative ngase asnjë çështje që ka të bëjë me ndonjë objekt që është i dhënë mendjes së kulluar nuk është e pazgjidhshme për po atë mendje të kulluar dhe ngase kurrfarë arsyetimi me mosdije të pashmangshme dhe me thellësinë e pashpjegueshme të pyetjes nuk mund të na lirojë nga obligimi që ne të përgjigjemi me themel dhe me përgjegjësi të plotë, sepse pikërisht po ai koncept, i cili na sjell një pozitë ta shtrojmë pyetjen po ashtu duhet absolutisht të na aftësojë për t'i dhënë përgjigjen kësaj pyetjeje, pasi që objekti assesi nuk gjendet jashtë konceptit (siç është rasti me atë se ç'është e drejtë e ç'është e padrejtë).

Mirëpo, në filozofinë transcendentale nuk ekzistojnë kurrfarë çështje të tjera tjera veçse dhe vetëm e vetëm çështjet kozmologjike, lidhur me të cilat me të drejtë kërkohet ndonjë përgjigje, e cila kënaq dhe e cila ka të bëjë me ndonjë veti të objektit, kurse filozofit të mos i lejohet të ikën nga kjo përgjigje, duke apeluar në paqartësinë e padepërtueshme; dhe këto çështje mund të kenë të bëjnë vetëm me idetë kozmologjike, sepse objekti patjetër duhet të jetë i dhënë në mënyrë empirike dhe pyetja ka të bëjë vetëm me atë nëse ky objekt i përgjigjet ndonjë ideje. Nëse objekti është transcendental e, pra, i panjohur, nëse, për shembull, duhet të dimë se a thua ajo diçka (*ob das Etwas*), dukuria e së cilës (në vetë ne) është mendimi, (shpirti), është ndonjë qenie e thjeshtë më vete (*ein an sich einfaches Wesen sein*), a thua ekziston ndonjë shkak i të gjitha gjësendeve tok, i cili është absolutisht i domosdoshëm etj., atëherë për idenë tonë, ne duhet patjetër të kërkojmë ndonjë objekt, për të cilin doemos duhet të pranojmë se na është i panjohur, por, megjithëkëtë dhe për këtë arsye nuk është i pamundshëm.[1] Idetë kozmologjike janë të vetmet që cilësohen me faktin se mund ta supozojnë si të dhënë objektin e tyre dhe sintezën empirike, e cila është e nevojshme për konceptin e këtij objekti; edhe çështja që del nga këto ka të bëjë vetëm me zhvillimin e kësaj sinteze nëse kjo çështje duhet të përfshijë totalitetin absolut, i cili më nuk është asgjë empirike, ngase nuk mund të jetë i dhënë në asnjë përvojë. Pra, meqenëse këtu fjala është vetëm për një gjësend si objekt i ndonjë përvoje të mundshme e jo për një gjësend si gjësend më vete, del se

[1] Vërtet kurrfarë përgjigje nuk mund t'i jepet pyetjes se çfarë vetie ka ndonjë objekt transcendental, përkatësisht ç'është ai, por mund të jepet përgjigje se, për këtë arsye, vetë *pyetja nuk do të thotë asgjë*, ngase nuk është i dhënë asnjë objekt i saj. Për këtë arsye mund të zgjidhen të gjitha çështjet e psikologjisë transcendentale dhe vërtet janë zgjidhur, ngase kanë të bejnë me subjektin transcendental të të gjitha dukurive të rëndësishme, i cili vetë nuk është dukuri e, pra, nuk është *i dhënë* si objekt dhe në të cilin asnjë kategori (për të cilat, prapëserpapë, është shtruar pyetja) nuk mund t'i gjejë kushtet e zbatimit të saj. Prandaj për këtë rast vlen proverbi i rëndomtë: kurrfarë përgjigje është, gjithashtu, një përgjigje, përkatësisht një pyetje është krejtësisht e zbrazët dhe e kurrqyshtë lidhur me vetinë e ndonjë gjësendi, veti kjo, e cila nuk mund të merret me mend në asnjë predikat të caktuar, ngase ajo gjendet jashtë fushës së atyre objekteve, të cilat do të mund të na ishin të dhënë.

zgjidhja e çështjes transcendentale kozmologjike nuk mund të kërkohet askund jashtë idesë, sepse ajo nuk ka të bëjë me asnjë objekt më vete (*den sie betrifft keinen Gagenstad an sich selbst*); edhe në pikëpamje të përvojës së mundshme nuk e shtron çështjen se ç'mund të jetë e dhënë *in concreto* në cilëndo përvojë, por për atë se ç'gjendet në ide, të cilës sinteza empirike duhet vetëm t'i afrohet; pra, ky problem duhet patjetër të zgjidhet vetëm në mbështetje të idesë, sepse kjo ide është një krijesë e kulluar e mendjes (*ist ein blosses Geschöpf der Vernunft*), e cila, për këtë arsye, nuk mund të abstinojë nga përgjigjja[1] duke apeluar në karakterin e panjohshëm të objektit.

Pra, nuk është gjë aq e jashtëzakonshme, siç duket në shikim të parë: që një shkencë, për problemet e saj (quaestiones domesticae) të kërkojë dhe pret vetëm zgjidhje të sigurta ani pse, tash për tash, ato ndoshta ende nuk janë gjetur. Përveç filozofisë transcendentale, ekzistojnë edhe dy shkenca të mendjes së kulluar, nga të cilat njëra ka vetëm përmbajtje spekulative, kurse tjetra vetëm përmbajtje praktike: *matematika e kulluar* dhe *morali i kulluar.* A thua është dëgjuar ndonjëherë: se ndokush apelon, si të thuash, në ndonjë mosnjohjeje të domosdoshme të kushteve me qëllim që si të pasigurt ta paraqet atë se çfarë raporti ka, i paraqitur saktësisht në numra racionalë irracionalë, perimetri ndaj rrethit? Meqenëse ky raport assesi nuk mund të shprehet saktësisht me anë të numrave racionalë, kurse me anë të nurmave irracionalë, ende nuk është e njohur si mund të bëhet kjo, është menduar se pamundësia e një zgjidhjeje të këtillë mund të njihet me siguri, kurse *Lambert*-i ka dhënë një provë për këtë. Në parimet e përgjithshme të moralit asgjë nuk mund të jetë e pasigurt, sepse këto parime janë ose krejtësisht të hiçkurrqyshtë dhe pa kuptim, ose duhet patjetër të rrjedhin nga konceptet e mendjes sonë. Mirëpo, në shkencën natyrore ekziston një numër i pafund hamendjesh lidhur me të cilat kurrë nuk mund të pritet siguria, sepse dukuritë natyrore janë objekte, të cilat na janë të dhëna pavarësisht nga konceptet dhe çelësi i të cilave nuk gjendet në ne dhe në mendimin tonë të kulluar, por jashtë nesh dhe, pikërisht për këtë arsye, në shumicën e rasteve ky çelës nuk mund të gjendet dhe, prandaj, nuk mund të pritet kurrfarë informacioni i sigurt. Unë këtu nuk i marr parasysh problemet e analitikës transcendentale, të cilat kanë të bëjnë me deduksionin e njohjes sonë të kulluar, sepse ne tash merremi vetëm me sigurinë e gjykimeve duke pasur parasysh objektet e jo zanafillën e vetë koncepteve tona.

Prandaj, obligimit që të japim, pak së paku, një zgjidhje kritike të atyre problemeve që i janë parashtruar mendjes nuk mund t'i ikim, duke u ankuar se kufijtë e mendjes sonë janë shumë të ngushtë dhe duke bërë një dukje të përulur të vetënjohjes të pranojmë se është jashtë fuqisë së mendjes sonë të marrë vendim për atë se: a thua hapësira botërore është e përmbushur deri në pafund me qenie apo është e mbyllur brenda disa kufijve; a thua ndokund në botë ekziston ndonjë gjë e thjeshtë apo çdo gjë mund të ndahet deri në pafund; a thua

[1] *Grillo* është i mendimit se në vend të fjalës "përgjigje" duhet të jetë fjala "përgjegjësi" (*Beantwertung*) dhe kështu fjalia të jetë kjo" "nuk mund të abstinojë nga përgjegjësia..." siç është, më në fund, edhe në origjinal.

ekziston ndonjë krijim apo prodhim në mbështetje të lirisë apo çdo gjë është e varur në zinxhirin e rendit natyror; fundja, a thua ekziston ndonjë qenie, e cila është plotësisht e pakushtëzuar dhe më vete e domosdoshme, apo çdo gjë është e kushtëzuar në ekzistencën e saj e, pra, për këtë arsye, varet nga ndonjë gjë e jashtme dhe më vete është e rastit. Sepse të gjitha këto çështje kanë të bëjnë me një objekt, i cili mund të jetë i dhënë vetëm e vetëm në mendimet tona, përkatësisht kanë të bëjnë me totalitetin absolutisht të pakushtëzuar të sintezës së dukurive. Nëse ne në mbështetje të koncepteve tona vetjake nuk mund të vendosim për këto çështje e as të themi diçka të sigurt, për këtë ne nuk mund ta fajsojmë gjënë që fshehet nga ne, sepse gjëja e këtillë (pasi që nuk gjendet askund jashtë idesë) kurrë nuk mund të jetë e dhënë, por shkakun e kësaj duhet kërkuar në vetë idenë tonë, e cila është një çështje, që nuk duron kurrfarë zgjidhje dhe për të cilën ne, prapëseprapë, me këmbëngulje supozojmë sikur asaj i përgjigjet ndonjë objekt real. Një parashtrim i qartë i dialektikës, e cila gjendet në vetë konceptin tonë së shpejti do të na çonte në siguri të plotë se ç'duhet të mendojmë për një objekt të tillë.

Nëse lidhur me këtë çështje ju arsyetoheni me mungesën e sigurisë, atëherë kundruall kësaj në radhë të parë, mund të shtrohet kjo pyetje, në të cilën ju, së paku, duhet të përgjigjeni: Nga ju rrjedhin idetë, zgjidhja e të cilave këtu ju ngatërron në vështirësi të tilla? A thua, ndoshta, mos është fjala për dukuritë, shpjegimi i të cilave ju nevojitet dhe, për të cilat ju, në mbështetje të këtyre ideve duhet të kërkoni vetëm parime apo rregulla[1] të ekspozimit të tyre? Supozoni se natyra është krejtësisht e hapur para jush, se për shqisat dhe vetëdijen e juaj asgjë nuk është e fshehur nga e tëra ajo që është e dhënë për të perceptuarit e juaj, prapëseprapë objektin e ideve të juaja nuk do të mund ta njihni *in concreto* sipas asnjë përvoje të vetme (sepse, përveç këtij të perceptuari të plotë, kërkon edhe një sintezë përfundimtare dhe një vetëdije për totalitetin absolut, kurse një gjë e tillë nuk është e mundshme në një njohjeje empirike); prandaj, pyetja e juaj assesi nuk mund të shtrohet në mënyrë të domosdoshme për t'u shpjeguar ndonjë dukuri, e cila është e dhënë, si të thuash, me anë të vetë objektit, sepse objekti kurrë nuk do të mund t'ju shfaqet pasi që nuk mund të jetë i dhënë në asnjë përvojë të mundshme. Me të gjitha perceptimet e mundshme ju prore mbeteni të lidhur për kushtet, qoftë në hapësirë, qoftë në kohë dhe kurrë nuk takoheni me ndonjë gjë të pakushtëzuar që të vendosni nëse këtë të pakushtëzuar duhet vënë në ndonjë fillim absolut të sintezës apo në totalitetin absolut të vargut, i cili nuk ka kurrfarë fillimi. Mirëpo, gjithmbarshmëria në kuptimin empirik të fjalës është vetëm komparative. Gjithmbarshmëria absolute e sasisë (gjithësia), e ndarjes, e zanafillimit, e kushteve të ekzistencës në përgjithësi me të gjitha pyetjet nëse ajo mund të nxirret në mbështetje të sintezës përfundimtare apo sipas sintezës, e cila mund të vazhdojë deri në pafund, aspak nuk ka të bëjë me ndonjë përvojë të mundshme. Për shembull, dukuritë e një trupi ju nuk do të mund t'i shpjegoni më mirë apo ndryshe, qoftë duke supozuar se ato përbëhen

[1] Në vend të fjalës "rregull" (gjer. *Regel*), siç është në origjinal, B. Erdman-i e vë fjalën "rregulla" (gjer. *Regeln*) gjë që duket më e logjikshme.

nga pjesët e thjeshta, qoftë nga pjesët e tilla, të cilat janë, gjithashtu, të ndashme gjithnjë më tutje, sepse juve kurrë nuk mund t'u jetë e dhënë ndonjë dukuri e thjeshtë e, po ashtu, as ndonjë përbërësi e pafund. Dukuritë kërkojnë të shpjegohen vetëm nëse kushtet e shpjegimit të tyre janë të dhëna në të perceptuar, kurse e tëra ajo që kurdoherë mund të jetë e dhënë në to, e përfshirë në një *tërësi absolute*, kurrë nuk është edhe ndonjë perceptim. Mirëpo, pikërisht kjo gjithmbarshmëri është ajo, shpjegimi i së cilës kërkohet në çështjet trascendentale të mendjes.

Meqenëse, pra, bile as zgjidhja e këtyre çështjeve kurrë nuk mund të jetë e dhënë në përvojë, atëherë nuk mund të themi se është gjë e pasigurt se çka, përveç kësaj, i duhet ndajshkruar objektit, sepse objekti i juaj ekziston vetëm në trurin e juaj dhe jashtë tij nuk mund të jetë i dhënë; prandaj, ju duhet të kujdeseni vetëm të jenë konsekuent ndaj vetvetes dhe të ikni nga amfibolia, e cila idenë e juaj e shndërron në gjoja përfytyrim të ndonjë objekti, i cili është i dhënë në mënyrë empirike, dhe i cili, prandaj, mund të njihet në mbështetje të ligjeve të përvojës. Prandaj, zgjidhja dogmatike nuk është e pasigurt, por është e pamundshme. Ndërkaq, zgjidhja kritike, e cila mund të jetë krejtësisht e sigurt, nuk e kundron objektin në mënyrë objektive, por duke pasur parasysh atë fundament të njohjes, për të cilin ky problem mbështetet.

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e pestë

Parashtrimi skeptik i çështjeve kozmologjike në mbështetje të katër ideve transcendentale

Me ëndje do të kishim hequr dorë nga kërkesa që çështjet tona t'i shohim të zgjidhura në mënyrë dogmatike sikur paraprakisht të kishim kuptuar këtë: zgjidhja le të duket si të dojë, ajo mosdijen tonë vetëm do ta kishte rritur edhe më shumë dhe do të na kishte hudhur nga një pakuptueshmëri në tjetrën, nga një errësirë në një tjetër edhe më të madhe, bile, ndoshta, edhe në kundërthënie. Nëse çështja jonë është shtruar ashtu që në të mund të jipet vetëm përgjigje pohuese apo mohuese, atëherë është një punë me mend që arsyet e mundshme të përgjigjes të mbeten përkohësisht anash, kurse paraprakisht të mendohet se ç'do të ishte fituar sikur përgjigjja do të shkonte në të mirë të njërës anë e çka do të ishte fituar nëse ajo shkon në të mirë të anës së kundërt. Por nëse ndodh që në të dy rastet fitohet një pakuptimësi (nonsens) e plotë, atëherë, me këtë rast, fitojmë një urdhëresë themelore që në mënyrë kritike ta studiojmë vetëm çështjen tonë dhe të shohim: a thua kjo, ndoshta, mos mbështetet në ndonjë supozim të pabazë dhe a thua mos është duke lozur me një ide, e cila e tregon më mirë gënjeshtrën e saj në zbatim dhe në atë që rrjedh nga ajo sesa në përfytyrimin abstrakt të saj. Kjo është dobia e madhe që del nga veprimi skeptik lidhur me

çështjet, të cilat mendja e kulluar ia bën mendjes së kulluar *(welche reine Vernunft an reine Vernunft tut)* dhe, në këtë mënyrë, me pak përpjekje mund të lirohemi nga një kaos i madh dogmatik në mënyrë që në vend të tij ta vëmë kritikën e esëllt, e cila, si ndonjë katartikon i njëmendtë, do të kishte bërë që lehtë të zhduket verbësia së bashku me tërë atë që e shoqëron këtë, domethënë së bashku me gjithëdijen.

Sikur unë, pra, të kisha mund që lidhur me një ide kozmologjike të shoh paraprakisht se ajo, në cilëndo anë të të pakushtëzuarës në sintezën e dukurive që të kalojë, prapëseprapë, *për çdo koncept të arsyes* do të kishte qenë ose *tepër e vogël* ose *tepër e madhe*, atëherë unë do ta kuptoja këtë: meqenëse ajo sintezë regresive, megjithëkëtë, prore ka punë vetëm me një objekt të përvojës, i cili duhet patjetër t'i përgjigjet një koncepti të mundshëm të arsyes, del se ideja kozmologjike patjetër duhet të jetë krejtësisht e zbrazët dhe pa domethënie, pasi që, sado dhe sido që të kurdiset, objekti nuk përputhet me të. Në të vërtetë i këtillë është rasti me të gjitha konceptet kozmologjike, të cilat pikërisht për këtë arsye e ngatërrojnë mendjen në një antinomi të pashmangshme përderisa kjo të jetë e lidhur me to. Sepse supozoni:

Së pari: *bota nuk ka kurrfarë fillimi*, atëherë kjo për konceptin është *shumë e madhe*, sepse ky koncept, i cili qëndron në një regresion, kurrë nuk do ta arrijë tërë amshimin e kaluar. Supozoni: se *bota ka fillim*, atëherë kjo, përsëri, është *shumë e vogël*, për konceptin tuaj të arsyes në regresionin e domosdoshëm regresiv, sepse pasi që fillimi prore supozon ndonjë kohë që i paraprinë, del se ai ende nuk është i pakushtëzuar dhe, prandaj, ligji i përdorimit empirik të arsyes urdhron që të kërkoni ndonjë kusht edhe më të lartë të kohës, dhe bota, pra, është, sipas këtij ligji, tepër e vogël.

Po kështu qëndron çështja edhe me përgjigjen e dyfishtë në pyetjen për madhësinë e botës në pikëpamje të hapësirës, sepse *nëse bota është e pafund* dhe e pakufi, atëherë ajo për çdo koncept të mundshëm empirik është *shumë e madhe*. Nëse bota *ka fund* e kufi, atëherë ju me të drejtë e shtroni edhe këtë pyetje: Ç'është ajo që e cakton këtë kufi? Hapësira e zbrazët nuk është ndonjë korrelat i gjësendeve, të cilat ekzistojnë për vete dhe assesi nuk mund të ekzistojë ndonjë kusht pranë të cilit ju do të mund të qëndroni, aq më pak ky mund të jetë ndonjë kusht empirik, cili do ta përbënte një pjesë të një përvoje të mundshme (sepse kusht është ai që do të mund të kishte ndodnjë përvojë për atë që është absolutisht e zbrazët). Mirëpo, për arsye të totalitetit absolut të sintezës empirike prore kërkohet ajo që është e pakushtëzuar të jetë një koncept përvojësor (*Erfahrungsbegriff*). Pra, për konceptin tuaj një botë *e kufizuar* është *shumë e vogël*.

Së dyti, nëse çdo dukuri në hapësirë (materia) përbëhet nga *pjesët e shumta deri në pafund*, atëherë regresioni i ndarjes është shumë i madh për konceptin tuaj; nëse *ndarja* e hapësirës duhet *të prajë* të cilido anëtar i saj (tek ai që është i thjeshtë), atëherë regresioni është *shumë i vogël* për idenë e të pakushtëzuarës. Sepse ky anëtar lë vend për një regresion kah pjesët e shumta, të cilat gjenden në të.

Së treti, nëse supozoni: se në tërë atë që ndodh në botë nuk ekziston asgjë që nuk do të ishte rrjedhojë e ligjit *të natyrës*, atëherë kauzaliteti i shkakut është, përsëri, diçka që ndodh dhe ju detyroheni ta vazhdoni regresionin tuaj kah shkaqet edhe më të larta dhe, prandaj, ai e bën prore të domosdoshëm vazhdimin e vargut të kushteve *a parte priori*. Pra, *natyra* e thjeshtë që vepron është *shumë e madhe* për çdo koncept tuajin në sintezën e ngjarjeve botërore.

Nëse i zgjedhni aty-këtu ngjarjet, të cilat kanë zënë fill *vetë nga vetvetja*, domethënë krijimi në bazë të *lirisë*, atëherë ju mundon çështja lidhur me shkakun, i cili është i lidhur me një ligj të papengueshëm të natyrës dhe ju detyron ta tejkaloni këtë pikë në bazë të ligjit kauzal të përvojës dhe ju konsideroni se totaliteti i tillë i lidhjes është *shumë i vogël* për konceptin tuaj të domosdoshëm.

Së katërti, nëse supozoni ndonjë *qenie absolutisht të domosdoshme* (qoftë kjo vetë bota apo ndonjë gjë në botë ose shkaku i botës): atëherë ju këtë e vendosni në një kohë, e cila është e larguar deri në pafund nga çdo çast i dhënë, sepse, ndryshe, ajo do të ishte varur nga ndonjë qenie tjetër dhe qenie më e lashtë. Mirëpo, atëherë kjo ekzistencë do të kishtë qenë e paqasje për konceptin tuaj empirik dhe për këtë është *shumë e madhe* që të mund të arrini deri tek ajo në mbështetje të çfarëdo vazhdimi të regresionit.

Mirëpo, nëse sipas mendimit tuaj, çdo gjë që i takon botës (qoftë si ajo që është e kushtëzuar, qoftë si kusht) është *e rastit*: atëherë çdo ekzistencë, e cila u është e dhënë, është *shumë e vogël* për konceptin tuaj, sepse ajo ju detyron që përherë të kërkoni ndonjë ekzistencë tjetër, nga e cila ajo varet.

Në të gjitha këto raste kemi thënë se ideja e botës për regresionin empirik e, pra, edhe për çdo koncept të mundshëm të arsyes është ose shumë e madhe ose shumë e vogël. Pse nuk jemi shprehur anasjelltas dhe nuk kemi thënë: se në rastin e parë koncepti empirik për idenë është, kurse në rastin e dytë shumë i madh, dhe se faji është, si të thuash, i regresionit empirik në vend që ta fajësojmë idenë kozmologjikë se ajo devijon tepër shumë ose tepër pak nga qëllimi i saj, përkatësisht nga përvoja e mundshme? Arsyeja e kësaj ka qenë kjo. Përvoja e mundshme është e vetmja në gjendje që koncepteve tona t'u jep realitet; pa këtë çdo koncept është vetëm ide, pa të vërtetë dhe pa ndonjë marrëdhënie me ndonjë objekt. Së këndejmi, koncepti i mundshëm empirik ka qenë ajo masë, sipas së cilës është dashur të merret vendimi për idenë se a është kjo një ide e thjeshtë dhe një gjësend që merret me mend apo ajo në botë e gjen objektin e vet. Sepse për një gjë mund të thuhet se në raport ndaj një gjëje tjetër është shumë e madhe ose shumë e vogël vetëm atëherë nëse ajo supozohet vetëm për arsye të kësaj gjëje të dytë, dhe nëse, pra, dakordohet sipas kësaj. Njëra nga lodrat e shkollave të lashta dialektike ka qenë edhe kjo pyetje: nëse ndonjë rruzull nuk mund të kalojë nëpër ndonjë vrimë, ç'duhet thënë atëherë: se rruzulli është shumë i madh apo se vrima është shumë e vogël? Është krejtësisht njësoj se ç'do të thuani në këtë rast, sepse ju nuk dini se cila nga këto dy gjëra është e dhënë për arsye të asaj tjetrës. Mirëpo, ju nuk do të thuani: për rrobat e tij njeriu është tepër i gjatë, por do të thuani: rrobat për njeriun janë shumë të shkurtra.

Prandaj, tash kemi arritur së paku deri te ky dyshim i arsyeshëm: ndoshta në themelin e ideve kozmologjike dhe të gjitha pohimeve sofistike që gjenden në konflikt të ndërsjellë, gjendet ndonjë koncept i zbrazët dhe i imagjinuar mbi mënyrën, në të cilën na bëhet i dhënë objekti i këtyre ideve; edhe ky dyshim tashmë mund të na çon në gjurmën e vërtetë, në mbështetje të së cilës do ta zbulojmë atë mashtrim, i cili aq shumë na ka joshur.

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e gjashtë

Idealizmi transcendental si çelës për zgjidhjen e dialektikës kozmologjike

Në estetikën transcendentale ne kemi provuar mjaft: se çdo gjë që perceptohet në hapësirë ose në kohë, dhe, pra, të gjitha objektet e ndonjë përvoje të mundshme për ne, nuk janë tjetër veçse dukuri, domethënë përfytyrime të thjeshta, të cilat ashtu si ne i përfytyrojmë, përkatësisht si qenie që shtrihen (*als ausgedehnte Wesen*) ose si vargje të ndryshimeve, jashtë mendimeve tona nuk kanë kurrfarë ekzistence të mbështetur më vete (*an sich gründete Existenz*). Këtë doktrinë unë e quaj *idealizëm transcendental.*[1] Ai që është realist në domethënien transcendentale të kësaj fjale, nga këto modifikime të shqisësisë sonë bën gjësende, të cilat subzistojnë më vete, domethënë i shndërron *përfytyrimet e thjeshta (bloss Verstellungen)* në gjëra më vete (*zu Sachen an sich selbst*). Ne do të na ishte bërë e padrejtë sikur ndokush do të donte të na ndajshkruaj idealizmin empirik, i cili tashmë kaherë është bërë i urrejtur dhe i cili, duke supozuar ekzistencën e veçantë të hapësirës, mohon ekzistencën e qenieve që shtrihen në të ose, së paku konsideron se mund të dyshohet në këtë ekzistencë, dhe në këtë pikë nuk bën kurrfarë dallimi midis ëndrrës dhe njëmendësisë, dallim ky që mund të provohet në mënyrë të mjaftueshme. Sa i përket dukurive të shqisës së brendshme në hapësirë, idealizmi empirik në to si gjëra reale nuk gjen kurrfarë vështirësie; për më tepër, ai vërteton se kjo përvojë e brendshme është e vetmja që provon në mënyrë të mjaftueshme se objekti i saj ekziston realisht (më vete) (bile me tërë këtë përcaktim kohor të tij).

Mirëpo, idealizmi ynë transcendental pajtohet me faktin: se objektet e të perceptuarit të jashtëm janë pikërisht të tilla çfarë ne i perceptojmë në hapësirë, në të njëjtën kohë reale, dhe se të gjitha ndryshimet në kohë janë të tilla çfarë i përfytyron shqisa e brendshme, sepse, meqenëse hapësira është një formë e atij

[1] Unë nganjëherë zatën e kam quajtur *Idealizëm formal* me qëllim që ta dalloj nga idealizmi *material*, i cili e vë në dyshim ose e mohon ekzistencën e vetë gjësendeve të jashtme. Duket se në disa raste është më mirë ta përdorim këtë shprehje se atë që u përmend më parë në mënyrë që t'i shmangemi çdo keqkuptimi (kjo vërejtje nuk ekziston në botimin e parë).

të perceptuari, të cilin ne e quajmë të perceptuar të brendshëm, dhe meqenëse pa objekte në të nuk do të kishte ekzistuar kurrfarë përfytyrimi empirik, del se mund dhe patjetër duhet që qeniet që shtrihen në të t'i konsiderojmë si reale; po kështu çështja qëndron edhe me kohën. Megjithëkëtë, vetë kjo hapësirë si dhe kjo kohë, dhe njëkohësisht të gjitha dukuritë më to, prapëseprapë assesi nuk janë më vete *gjësende (sind doch an sich selbst keine Dinge)*, por janë vetëm përfytyrime dhe, për këtë arsye, nuk mund të ekzistojnë jashtë shpirtit tonë (*ausser unseren Gemüt*); madje as perceptimi i brendshëm dhe ndijor i shpirtit tonë (si objekt i vetëdijes), përcaktimi i të cilit përfytyrohet në kohë në mbështetje të suksesionit të gjendjeve të ndryshme, gjithashtu nuk është Unë i njëmendtë çfarë ai ekziston më vete, as nuk është subjekt transcendental, por është vetëm një dukuri, e cila i është dhënë shqisësisë së asaj qenie të panjohur për ne. Ekzistenca e kësaj dukurie të brendshme si gjësend, i cili ekziston më vete nuk mund të pranohet ngase kusht i saj është koha, e cila nuk mund të jetë kurrfarë përcaktimi i çfarëdo gjësendi më vete. Por vërtetësia empirike e dukurive në hapësirë dhe në kohë është mjaft e sigurt dhe e ndarë nga çdo ngjashmëri me ëndërrimin nëse këto të dyja në një përvojë gjenden në një lidhje të saktë e të plotë të ndërsjellë sipas ligjeve empirike.

Prandaj, objektët e përvojës kurrë nuk janë të dhëna më vete, por vetëm në përvojë dhe jashtë kësaj nuk ekzistojnë absolutisht. Se në Hënë mund të ekzistojnë banorë, ani pse askush nuk i ka parë kurrë, kjo gjithsesi duhet të pranohet, mirëpo kjo do të thotë vetëm: se ne, në zhvillimin e mundshëm të përvojës sonë, do të kishim mund të ndeshemi në ta, sepse reale është çdo gjë që në mbështetje të ligjit të zhvillimit empirik gjendet në kontekst me ndonjë perceptim. Pra, ata janë realë në atë rast, kur janë në ndonjë lidhje empirike më vetëdijen time reale, ani pse, për këtë arsye, ata nuk janë realë më vete, domethënë jashtë këtij zhvillimi të përvojës.

Në të vërtetë ne nuk na është e dhënë asgjë tjetër veçse perceptimi dhe përparimi empirik prej këtij kah perceptimet e tjera të mundshme, sepse dukuritë vetëm më vete si përfytyrime të thjeshta realë janë vetëm në perceptim, i cili në të vërtetë, nuk është tjetër pos vetëm realiteti i ndonjë përfytyrimi empirik, kjo do të thotë realiteti i dukurisë. Të thuash për një dukuri para të perceptuarit të saj se është gjësend real kjo ose do të thotë se ne, gjatë zhvillimit të përvojës, patjetër duhet të ndeshemi në një perceptim të tillë ose kjo nuk ka kurrfarë domethënie, sepse se ajo ekziston më vete pa ndonjë marrëdhënie me shqisat tona dhe më përvojën e mundshme, kjo gjithsesi do të mund të thuhej sikur fjala të ishte për gjësendin në vete. Mirëpo, këtu fjala është vetëm për një dukuri në hapësirë dhe në kohë, të cilat nuk janë kurrfarë përcaktime të gjësendeve më vete, por paraqesin vetëm përcaktimet e shqisësisë sonë; së këndejmi, ajo që gjendet në to (dukuritë) nuk është ndonjë gjë më vete, por përfytyrime të thjeshta, të cilat askund nuk mund të gjenden nëse nuk janë të dhëna në ne (në të perceptuar).

Fuqia ndijore e të perceptuarit është vetëm ndonjë receptivitet, i cili bën që të mund të jemi të ngacmuar nga ana e përfytyrimeve, marrëdhënia e ndërsjellë

e të cilave është një perceptim i kulluar i hapësirës dhe i kohës (formave të kulluara të shqisësisë sonë) dhe të cilat mund të quhen *objekte* vetëm nëse në këtë marrëdhënie (në hapësirë dhe në kohë) janë të lidhur në mbështetje të ligjit të unitetit të përvojës sonë dhe nëse në këtë mund të përcaktohen në mbështetje të këtyre ligjeve. Shkaku jondijor i këtyre përfytyrimeve na është krejtësisht i panjohur dhe, për këtë arsye, ne nuk mund ta perceptojmë si objekt; sepse një objekt i tillë nuk do të duhej të përfytyrohej as në hapësirë e as në kohë (si kushte të thjeshta të përfytyrimeve ndijore), kurse pa këto kushte ne nuk mund ta marrim me mend asnjë perceptim. Mirëpo, shkakun e thjeshtë inteligjibil të dukurive mund ta quajmë objekt transcendental vetëm për të pasur diçka që i përgjigjet shqisësisë si receptivitet. Këtij objekti transcendental mund t'ia ndajshkruajmë tërë vëllimin dhe tërë lidhjen e perceptimeve tona të mundshme dhe të themi: ai është i dhënë vetëm më vete para çdo përvoje. Por dukuritë nuk janë të dhëna më vete si ai, por vetëm në këtë përvojë, ngase ato janë përfytyrime të thjeshta, të cilat vetëm si perceptime kanë domethënien e një objekti real, nëse ky perceptim është në lidhje me të gjitha perceptimet e tjera në mbështetje të rregullave të unitetit përvojësor Në këtë mënyrë mund të thuhet: gjësendet reale të kohës së kaluar janë të dhëna në objektin transcendental të përvojës; mirëpo, këto gjësende për mua janë objekte dhe reale në kohën e kaluar vetëm nëse unë e marr me mend: se ndonjë varg regresiv i perceptimeve të mundshme (qoftë sipas historisë, qoftë sipas lidhjes së shkakut e të rrjedhimit) në mbështetje të ligjeve empirike, me një fjalë, se kahu i botës çon deri te një varg kohor që ka rrjedhur si kusht i kohës së tanishme, deri te vargu që pastaj përfytyrohet si real vetëm në një varg të përvojës së mundshme e jo më vete, kështu që, megjithëkëtë, të gjitha ngjarjet që para ekzistencës sime kanë kaluar qysh nga kohët që nuk mbahen në mend nuk do të thonë asgjë veçse vetëm mundësinë e vazhdimit të zinxhirit të përvojës sonë, duke filluar nga perceptimi i tanishëm e përpjetë kah kushtet, të cilat këtë perceptim e përcaktojnë sipas kohës.

Prandaj, nëse unë të gjitha objektet e shqisave që ekzistojnë i përfytyroj në të gjitha kohët dhe në të gjitha hapësirat, atëherë nuk i vendosi në hapësirë dhe në kohë përpara përvojës, ngase ky përfytyrim nuk është tjetër veçse mendimi për një përvojë të mundshme në plotësinë absolute të saj. Vetëm në këtë përvojë janë të dhëna ato objekte (të cilat nuk janë tjetër pos përfytyrime të thjeshta). Por, kur të thuhet se ato ekzistojnë përpara çdo përvoje time, atëherë kjo do të thotë vetëm se ato mund të gjenden në atë pjesë të përvojës *kah e cila* duhet të shkojë duke u nisur nga perceptimi. Shkaku i kushteve empirike të këtij përparimi dhe, pra, edhe faktit se me cilët anëtarë mund të ndeshem me këtë rast apo, në anën tjetër, deri ku mund të ndeshem me ta në regresion, është transcendental dhe, për këtë arsye, doemos më është i panjohur. Mirëpo, fundja, ne nuk kemi punë me këtë shkak, por vetëm me rregullat e zhvillimit të përvojës, në të cilën objektet, përkatësisht dukuritë na bëhen të dhëna. Sa i përket rezultatit krejtësisht edhe njësoj se a do të them: në përparimin e përvojës në hapësirë unë mund të ndeshem me yje, të cilët janë njëqind herë më larg se yjet, të cilët i

shoh, apo do të them: ndoshta yjet e tillë mund të gjenden në hapësirën kozmike, ani pse askush nuk i ka parë e as që do t'i shohë; sepse; madje edhe atëherë sikur ato të ishin të dhënë fare si gjësende më vete pa marrëdhënie me përvojën e mundshme, prapëseprapë ata nuk janë asgjë e, pra, ata janë objekte vetëm me kusht që të gjenden në vargun e regresit empirik. Vetëm në një marrëdhënie tjetër, përkatësisht nëse po këto dukuri duhet përdorë për konstatimin e idesë kozmologjike për ndonjë tërësi absolute dhe, prandaj, nëse kemi punë me një çështje, e cila i kapërcen kufijtë e përvojës së mundshme, vetëm atëherë është me rëndësi kuptimi, në të cilin merret realiteti i këtyre objekteve të shqisave në mënyrë që t'i ikim një mashtrimi, i cili doemos duhet të dalë nga interpretimi i gabuar i koncepteve të përvojës sonë vetjake.

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e shtatë

Vendimi kritik rreth konfliktit kozmologjik të mendjes me vetveten e saj

E tërë antinomia e mendjes së kulluar mbështetet në këtë argument dialektik: kur të jetë e dhënë ajo që është e kushtëzuar, atëherë është i dhënë edhe i tërë vargu i të gjitha kushteve të saj; objektet e shqisave na janë të dhëna si të kushtëzuara, pra etj. Ky silogjizëm, premisa e sipërme e të cilit duket aq e natyrshme dhe e qartë sjell, sipas dallimit të kushteve (në sitenzën e dukurive), nëse këto kushte përbëjnë ndonjë varg, pikërisht aq ide kozmologjike të cilat postulojnë totalitetin absolut të këtyre vargjeve dhe pikërisht në këtë mënyrë e sjell mendjen në konflikt me vetveten e saj. Mirëpo, para se ta zbulojmë atë që në këtë argument sofistik është mashtruese, patjetër duhet të përgatitemi për këtë duke i korrigjuar dhe përcaktuar disa koncepte, të cilat gjenden në të.

Para së gjithash ky propozicion është i qartë dhe i padyshimtë: kur të jetë e dhënë ajo që është e kushtëzuar, atëherë në këtë mënyrë na është dhënë për detyrë një regresus në vargun e të gjitha kushteve të tij, sepse edhe vetë koncepti i asaj që është e kushtëzuar në vete ngërthen atë, me anë të së cilës vendoset një raport ndaj ndonjë kushti dhe nëse ky kusht, përsëri, është i kushtëzuar, atëherë në këtë mënyrë ajo vëhet në raport ndaj ndonjë kushti edhe më të largët dhe po kështu në mbështetje të gjithë anëtarëve të vargut. Pra, ky propozicion është analitik dhe, prandaj, nuk duhet të ketë frikë nga ndonjë kritikë transcendentale. Një postulat logjik i mendjes është ky: me anë të arsyes duhet gjurmuar atë ndërlidhje të një koncepti me kushtet e tij, ndërlidhje kjo, e cila tashmë gjendet në vetë konceptin, dhe të vazhdohet sa më larg që është e mundshme.

Më tutje, nëse si ajo që është e kushtëzuar, ashtu edhe kushti i saj janë gjësende më vete, atëherë, kur të jetë e dhënë ajo që është e kushtëzuar, jo vetëm që është dhënë për detyrë *regresus-i* kah kushti i tij, por, në të njëjtën kohë, së

bashku me të realisht është dhënë edhe ky kusht, dhe pasi që kjo vlen edhe për të gjithë anëtarët e vargut, atëherë është i dhënë edhe vargu i plotë i kushteve e, pra, njëkohësisht, është e dhënë edhe ajo që është e pakushtëzuar ose tashmë është supozuar më vetë faktin se është dhënë ajo që është e kushtëzuar, e cila ka qenë e mundshme vetëm në mbështetje të atij vargu. Këtu sitneza e të kushtëzuarës me kushtin e saj është një sintezë e një arsyeje të thjeshtë (*eine Synthesis des blossen Verstandes*), e cila gjërat i paraqet ashtu çfarë janë, duke mos çarë kokë nëse mund dhe në ç'mënyrë mund t'i njohim ato. Mirëpo, kur kemi punë me dukuritë si përfytyrime të thjeshta, absolutisht nuk janë të dhëna nëse nuk ia ka dalë të arrijë te dituria për to (domethënë deri tek ato vetë, sepse ato nuk janë tjetër veçse dituri empirike), atëherë konsiderohen (në premisën e poshtme) si gjësende më vete dhe si objekte që janë të dhëna vetëm për arsyen, siç është vepruar në premisën e sipërme. Mirëpo, në këtë rast ne nuk e kemi përfilluar në dallim të rëndësishëm midis koncepteve. Sinteza e të kushtëzuarës me kushtin e saj dhe i tërë vargu i kushteve (në premisën e sipërme) nuk ngërthejnë në vetvete kurrfarë kufizimi në mbështetje të kohës e as kurrfarë koncepti të suksesionit. Mirëpo, sinteza empirike dhe vargu i kushteve në dukuri (të cilat subsumohen në premisën e poshtme) doemos janë suksesive dhe janë të dhëna vetëm në kohë njëri pas tjetrit. Prandaj, këtu nuk kam mund, sikundër që kam bërë atje, ta supozoj totelitetin absolut të sintezes dhe të atij vargu, i cili përfytyrohet në këtë mënyrë, sepse atje të gjithë anëtarët e vargut janë të dhënë më vete (pa kushtin kohor), kurse këtu ata janë të mundshëm vetëm në mbësshtetje të suksesionit regresiv, i cili është i dhënë vetëm nëse njëmend derivohet.

Nga këtu shihet qartë se premisa e sipërme e silogjizmit kozmologjik atë që është e kushtëzuar e merr në domethënien transcendentale të një kategorie të kulluar, kurse premisa e poshtme në domethënien empirike të një koncepti të arsyes të zbatuar në dukuritë e thjeshta dhe për këtë arsye në të gjendet ai mashtrimi dialektik (*dialektische Betrug*), i cili quhet *sophisma fugurae dictionis*. Mirëpo, ky mashtrim nuk është i kurdisur, por është krejtësisht një mashtrim natyror i mendjes së rëndomtë (*eien ganze natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft*), sepse në mbështetje të saj ne, si të thuash, *pahetueshëm* i supozojmë (në premisën e sipërme) kushet dhe vargun e tyre, nëse diçka na është e dhënë si e kushtëzuar duke iu nënshtruar me këtë rast vetëm asaj urdhërese logjike, e cila kërkon që për një përfundim të dhënë të supozohen premisat e plota; dhe pasi që në lidhjen e të kushtëzuarës me kushtin e saj nuk mund të gjendet rendi kohor, atëherë ato supozohen më vete si të dhëna *njëkohësisht*. Më tutje, pasi që kam abstraktuar nga të gjitha kushtet e të perceptuarit, në të cilat objektet janë të vetme që mund të jenë të dhëna, atëherë është, gjithashtu, e natyrshme që dukuritë të konsiderohen (në premisën e poshtme) gjësende më vete dhe objekte që i janë të dhënë vetëm arsyes ashtu si është vepruar në premisën e sipërme. Mirëpo, me këtë rast, ne nuk e kemi përfill një dallim me rëndësi midis koncepteve. Sinteza e të kushtëzuarës me kushtin e saj dhe një varg i tërë i kushteve (në premisën e sipërme) nuk ngërthejnë në vetvete kurrfarë kufizimi në bazë të kohës dhe kurrfarë koncepti të suksesionit. Mirëpo, sinteza emprike dhe vargu i kush-

teve në dukuri (të cilët subsumohen në përmisën e poshtme) medoemos janë suksesive dhe njëri pas tjetrit janë të dhënë vetëm në kohë. Prandaj, këtu nuk kam mund si kam vepruar më parë ta supozoj totalitetin absolut të sintezës dhe atë varg, i cili prezentohet me anë të këtij totaliteti, sepse atje të gjithë anëtarët e vargut janë të dhënë më vete (pa kushtin e kohës), kurse këtu ata janë të mundshëm vetëm në bazë të suksesionit regresiv, që është i dhënë vetëm nëse derivohet njëmend.

Meqenëse në këtë mënyrë është provuar qartazi një gabim i tillë në atë argument, i cili bashkërisht shtrohet si mbështetje (e pohimeve kozmologjike), del se me të drejtë mund të refuzohen që të dy këto palë kundërshtare, ngase ato kurrsesi nuk i mbështesin kërkesat e tyre në ndonjë titull të themeltë (sie ihre Forderung auf keinen gründlichen Titel gründen). Mirëpo, kontesti i tyre në këtë mënyrë ende nuk ka përfunduar, duke provuar se që të dy ato, ose njëra nga ato, nuk ka të drejtë në çështjen, të cilën e mbrojnë (në përfundim), ngase nuk kanë ditur ta mbështesin në prova valide, sepse vërtet duket se nuk ka asgjë më të qartë se nga të dy këta, nga të cilët njëri vërteton: *Bota ka fillim*, kurse tjetri: *Bota nuk ka fillim, por ekziston gjithmonë*, se megjithëkëtë, njëri duhet patjetër të ketë të drejtë. Mirëpo, nëse është kështu, atëherë, megjithëkëtë, pasi që në të dy anët qartësia është e njëjtë, kurrë nuk do të jetë e mundshme të merret vendimi se në cilën anë është e drejta dhe, kështu, kontesti do të vazhdojë sikundër më parë, edhe pse gjyqi i mendjes (Gerichtshofe der Vernunft) ka marrë vendim që të dy palët në kontest të qetësohen. Prandaj, për të marrë fund kontesti dhe për të mbetur të kënaqur të dy palët nuk mbetet tjetër veçse t'u bëhet me dije se ato, meqenëse njëra-tjetrën e përgënjeshtrojnë për bukuri, fjalosen rreth kurrçkahit dhe se njëfarë dukjeje transcendentale i bën ato të shohin ndonjë njëmendësi aty ku në të vërtetë nuk mund të ketë kurrfarë njëmendësie. Kjo është rruga, në të cilën tani do të tentojmë t'i japim fund një kontesti, lidhur me të cilin, zatën, nuk mund të merret ndonjë vendim përfundimtar.

*

* *

Edhe Platoni e pat qortuar ashpër *Zenonin nga Elea*, këtë dialektikan subtil, si një sofist impertinent, ngase, me qëllim që ta tregonte mjeshtërinë e vet, synonte që një propozicion ta provonte së pari me prova aparente, kurse filli pas kësaj ta përgënjshtrojë po atë propozicion me prova të forta. Ai vërtetonte se zoti (ndoshta për të ky ka qenë vetëm e vetëm bota) nuk është as i kufishëm, as i pakufishëm, se nuk është as në lëvizje, as në qetësi, se me asnjë gjë tjetër nuk është as i ngjashëm, as i pangjashëm. Atyre që Zenonin e çmonin sipas kësaj u dukej sikur ai ka dashur t'i mohojë që të dy propozicionet e kundërta, gjë që është absurde. Unë nuk jam i mendimit se me të drejtë mund t'i bëhen vërejtje të këtilla. Së shpejti do ta ndriçoj me përafërsisht të parin nga këto dy propozicione. Sa u përket propozicioneve të tjera, nëse më fjalën: *zot* Zenoni ka kuptuar universumin, atëherë, gjithsesi, ka qenë dashtur të thotë si ai as nuk gjendet

përherë në vendin e tij (në qetësi), as nuk e ndërron këtë vend (nuk lëviz), sepse të gjitha vendet gjenden në *universum* dhe, prandaj, vetë universumi *nuk gjendet në asnjë vend.* Nëse gjithësia përfshin në vetvete çdo gjë që ekziston, atëherë ajo, gjithashtu, nuk është as e ngjashme as e pangjashme me *asnjë gjë tjetër*, me të cilën ajo do të mund të krahasohej. Kur dy gjykime, të cilat njëri ndaj tjetrit janë në një raport të kundërtisë supozojnë ndonjë kusht të paarsyeshëm, atëherë ata, megjithëse janë në një raport të kundërtisë (e cila, megjithëkëtë, nuk është ndonjë kundërthënie e vërtetë) që të dy bien ngase bie ai kusht i vetëm, në të cilin secili nga këto dy gjykime do të mund të vlente.

Sikur ndokush të thoshte: çdo trup ose ka erë të mirë ose nuk ka erë të mirë, atëherë ekziston diçka e tretë, domethënë: se ekziston një trup që kurrsesi nuk ka erë (nuk lëshon thërrmija të erës) dhe, prandaj, që të dy këto propozicione mund të jenë të rreme. Nëse them: çdo trup ka ose erë të këndshme ose erë të pakëndshme (*vel suaveolens vel non suaveolens*), atëherë që të dy këto gjykime midis tyre janë të kundërta në mënyrë kontradiktore, dhe i rremë është vetëm propozicioni i parë, kurse kundërtia e tij kontraditkore, përkatësisht propozicioni në të cilin thuhet: disa trupa nuk kanë erë të këndshme përfshin edhe trupat, që *nuk kanë kurrfarë ere*. Në atë kundërtinë paraprake (*per disparata*) kushti i rastësishëm i konceptit trup (era) ende ka mbetur megjithë gjykimin e kundërt dhe, pra, nuk ka qenë së bashku me këtë gjykim. Prandaj, ky gjykim nuk ka qenë kundërti kontradiktore e gjykimit të parë.

Prandaj, nëse them: nga hapësira bota është ose e kufishme ose nuk është e pakufishme (*non est infinitus*), atëherë nëse propozicioni i parë është i rremë, kundërtia e tij kontradiktore: bota nuk është e pakufishme, patjetër duhet të jetë i vërtetë. Në këtë mënyrë vetëm do ta kisha zhdukur një botë të pakufishme e me këtë rast mos ta vë ndonjë botë tjetër, domethënë botën e kufishme. Mirëpo, nëse do të thuhej: bota është ose e pakufishme ose e kufishme (jo-e-pakufishme), atëherë që të dy propozicionet do të mund të jenë të rreme, sepse në këtë rast unë e kundroj botën sikur të ishte vetvetiu e përcaktuar sipas madhësisë së saj pasi që në propozicionin e kundërt unë nuk e zhduki vetëm pafundësinë e së bashku me të, ndoshta, edhe tërë ekzistencën e saj të veçantë, por botës, si një gjë që më vete është reale, ia shtoj një përcaktim, gjë që, gjithashtu, mund të jetë i rremë nëse bota *absolutisht* nuk do të mund të kishte qenë e dhënë si *gjësend më vete* e, pra, nga madhësia e saj, as si e pakufishme. Le të më lejohet ta marrë guximin që kundërtinë e këtillë ta quaj opozicion *dialektik,* kurse kundërtinë *opozicion analitik.* Prandaj, që të dy këto gjykime, të cilat ndaj njëritjetrit gjenden në kundërti dialektike mund të jenë të rreme, sepse njëri nga, jo vetëm që është në kundërthënie me tjetrin, por tregon edhe diça më tepër se që është e nevojshme për kundërthënien.

Nëse këto dy propozicione: nga madhësia bota është e pakufishme dhe nga madhësia bota është e kufishme konsiderohen si propozicione që ndër vete gjenden në një kundërti kontradiktore, atëherë supozohet se bota (i tërë vargu i dukurive) është një gjësend më vete, sepse ajo do të mbetet edhe nëse e zhdukim qoftë regressus-in e pakufishëm ose të kufishëm në vargun e dukurive të saj.

Mirëpo, nëse e flakim këtë supozim apo këtë dukje transcendentale dhe mohojmë se bota është gjësend më vete, atëherë kundërtia kontradiktore e të dy pohimeve shndërrohet në një kundërti të thjeshtë dialektike e meqenëse bota assesi nuk ekziston më vete (pavarësisht nga vargu regresiv i përfytyrimeve tona), atëherë ajo nuk ekziston *as si tërësi që më vete është e pakufishme as si tërësi që më vete është e kufishme*; ajo mund të gjendet vetëm në regresin empirik të vargut të dukurive, por kurrsesi vetëm më vete. Së këndejmi, nëse ky varg është prore i kushtëzuar, atëherë ai kurrë nuk është i dhënë në *tërësi* dhe, prandaj, nuk ekziston si tërësi e tillë as me madhësi të pakufishme as me madhësi të kufishme.

Ajo që këtu është thënë për idenë e parë kozmologjike, përkatësisht për totalitetin absolut të madhësisë në dukuri, po ajo vlen edhe për idetë e tjera kozmologjike. Vargu i kushteve mund të gjendet vetëm në sintezën regresive e jo më vete në dukuri si ndonjë gjësend i posaçëm, i cili është i dhënë përpara çdo regresi. Për këtë arsye jam i detyruar të them gjithashtu: shumësia e pjesëve në një dukuri të dhënë më vete nuk është as e kufishme e as e pakufishme, sepse dukuria assesi nuk është diçka që ekziston më vete, dhe pjesët ekzistojnë vetëm në mbështetje të sintezes së regresionit të dekomponimit, dhe në këtë regresion, i cili kurrë nuk është dhënë plotësisht i tërë as si i kufishëm e as si i pakufishëm. Po kjo vlen edhe për vargun e shkaqeve, të cilat njëri kundruall tjetrit gjenden në një raport të nënshtrimit, ose për vargun e ekzistencave të kushtëzuara deri tek ekzistenca inkondicionalisht e domosdoshme, varg ky që më vete nuk mund të kundrohet në totalitetin e tij as si i kufishëm as si i pakufishëm, sepse ai, si një varg i përfytyrimeve të subordinuara, konsiston vetëm në regresionin dinamik, por assesi nuk mund të ekzistojë më vete përpara këtij regresioni, dhe si varg i gjësendeve që ekzistojnë më vete.

Prandaj, antinomia e mendjes së kulluar në idetë kozmologjike të saj evitohet duke vënë në pah se ajo është kryekreje dialektike dhe se paraqet një konflikt, i cili bazën e tij e ka në një dukje që rrjedh nga fakti se ideja e totalitetit absolut, e cila vlen vetëm si kusht i gjësendeve më vete, është zbatuar në dukuri, të cilat ekzistojnë vetëm në përfytyrim dhe vetëm kur përbëjnë ndonjë varg në regresionin suksesiv e kurrsesi ndryshe. Mirëpo, në anën tjetër, nga kjo antinomi përsëri, mund të nxjerrim një dobi të vërtetë, ç'është e vërteta jodogmatike, por, prapëseprapë një dobi kritike e doktrinave, sepse në këtë mënyrë tërthorazi do të provojmë idealitetin transcendental të dukurive nëse, rastësisht, ndokuj nuk do t'i mjaftojë ajo prova që është paraqitur në estetikën transcendentale. Prova do të konsistonte në këtë dilemë: nëse bota është ndonjë tërësi, e cila ekziston më vete, atëherë ajo do të ishte ose e pakufishme ose e kufishme; mirëpo, edhe pohimi i parë është i rremë, sikurse edhe ai i dyti (në mbështetje të provave të paraqitura më parë për antitezën në njërën anë dhe për tezën në anën tjetër). Prandaj, po ashtu është i rremë edhe pohimi se bota (tërësia e të gjitha dukurive) është një tërësi, e cila ekziston më vete. Nga këtu del se dukuritë jashtë përfytyrimeve nuk janë asgjë, kurse kjo është pikërisht ajo që duke bërë fjalë për idealitetin e tyre transcendental, kemi dashur ta themi.

Kjo vërejtje është me rëndësi. Nga kjo shihet se ato prova, të cilat më parë i kemi paraqitur lidhur me katër antinomitë nuk kanë qenë mashtruese, por të mbështetura ashtu si duhet, domethënë duke supozuar se dukuritë, apo cilido anëtar i botës ndijore, i cili të gjitha këto tok i ngërthen në vete, do të kishin qenë gjësende më vete. Mirëpo, konflikti i propozicioneve, të cilat ndalin nga këtu tregon se në këtë supozim gjendet një pasaktësi dhe në këtë mënyrë na çon në zbulimin e vetisë së njëmendtë të gjësendeve si objekt i shqisave. Prandaj, dialektika transcendentale assesi nuk shkon në të mirë të skepticizmit, por, megjithëkëtë, shkon në të mirë të metodës skeptike, e cila në këtë mund të paraqet një shembull të dobisë së madhe të saj, e cila mund të fitohet, kur argumentet e mendjes në lirinë e tyre më të madhe vëhen njëri kundruall tjetrit, argumente këto, nga të cilat, ani pse fundja nuk na japin atë që kemi kërkuar, prapëseprapë do të fitojmë diçka që është e dobishme dhe që mund të na nevojitet për t'i korrigjuar gjykimet tona.

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e tetë

Parimi rregullativ i mendjes së kulluar lidhur me idetë kozmologjike

Meqenëse në mbështetje të propozicionit themelor kozmologjik të totalitetit assesi nuk mund të bëhet i dhënë ndonjë maksimun i vargut të kushteve në ndonjë botë ndijore si gjësend më vete, por ky maksimum mund të shtrohet apo *të jepet* (gegeben wird) në regresionin e këtij vargu, atëherë propozicioni i përmendur i mendjes së kulluar i reduktuar në këtë mënyrë në domethënien e njëmendtë të tij, prapëseprapë e mban tërë vlerën e vet, ç'është e vërteta jo si aksiomë, sipas së cilës do të mund të kuptojmë totalitetin në objekt si diçka reale, por si një problem për arsyen (als ein Problem *für den Verstand*) dhe, pra, për subjektin, dhe i cili bën që sipas plotësisë në ide t'ia fillojmë ta vazhdojmë regresionin në vargun e kushteve prej një dukurive të dhënë, e cila është e kushtëzuar; sepse në shqisësinë, domethënë në hapësirë dhe në kohë çdo kusht, deri tek i cili mund të arrijmë në ekspozimin e dukurive të dhëna përsëri është i kushtëzuar, ngase këto dukuri assesi nuk janë gjësende më vete, në të cilat gjithsesi do të mund të ekzistonte ajo që është absolutisht e pakushtëzuar, por ato janë përfytyrime të thjeshta empirike, të cilat në të perceptuar mund ta gjejnë kushtin e tyre, i cili këto i përcakton edhe në pikëpamje të hapësirës, edhe në pikëpamje të kohës. Prandaj, propozicioni themelor i mendjes është pikërisht vetëm një rregull, i cili për dukuritë e dhëna në një varg të kushteve, kërkon një regresion, të cilit kurrë nuk i lejohet të vëhet nën diçka që është absolutisht e pakushtëzuar, por ato janë përfytyrime të thjeshta empirike, të cilat në të perceptuar mund ta gjejnë kushtin e tyre, i cili këto i përcakton edhe në pikëpamje

të hapësirës, edhe në pikëpamje të kohës. Prandaj, propozicioni themelor i mendjes është pikërisht vetëm në rregull, i cili për dukuritë e dhëna në një varg të kushteve, kërkon një regresion, të cilit kurrë nuk i lejohet të vëhet nën diçka që është absolutisht e pakushtëzuar. Pra, ai nuk është kurrsesi ndonjë parim i përvojës së mundshme dhe i njohjes empirike të objektit të shqisave dhe, prandaj, kurrsesi nuk është ndonjë propozicion themelor i arsyes, sepse çdo përvojë është e mbyllur brenda kufijve të saj (sipas perceptimit të dhënë); ai nuk është, gjithashtu, ndonjë parim *konstituiv* i mendjes, i cili do të shërbente për zgjerimin e konceptit të shqisësisë jashtë çdo përvoje të mundshme, por është një propozicion themelor i vazhdimit dhe i zgjerimit të përvojës, propozicion themelor, sipas të cilit asnjë kufi empirik nuk duhet të vlejë si kufi absolut; ai pra, është, një parim i mendjes, i cili si rregull e postulon atë që ne duhet ta bëjmë në regresion, kurse nuk e anticipon atë që në objekt është e dhënë më vete përpara çdo regresioni. Nga këtu unë e quaj parim rregulativ të mendjes, ndërsa, përkundrazi, propozicionin themelor të totalitetit absolut të vargut të kushteve, të kundruar si të dhënë në objektin (në dukuritë) më vete, do të kishte qenë një parim konstituiv kozmologjik, për të cilin, pikërisht në mbështetje të këtij dallimi, kam dashur të provoj se nuk vlen, dhe në këtë mënyrë të pengoj t'i ndajshkruhet realiteti objektiv një ideje, e cila shërben vetëm si një rregull, gjë që, zatën, bëhet në mënyrë të pashmangshme (në mbështetje të subrepcionit transcendental).

Që tash, ta përcaktojmë si duhet kuptimin e këtij rregulli të mendjes së kulluar, nevojitet, para së gjithash, të konstatojmë se ajo nuk mund të na thotë se ç'është *objekti*, por *si duhet ta vendosim regresionin empirik* në mënyrë që të arrijmë te koncepti i plotë për objektin. Sepse sikur e vërteta të gjendej në pohimin e parë, atëherë ky rregull i mendjes së kulluar do të kishte qenë një parim konstituiv, kurse një parim i tillë kurrë nuk është i mundshëm në mbështetje të mendjes së kulluar, Prandaj, kurrsesi nuk mund të kemi për qëllim që me këtë të themi: vargu i kushteve për një dukuri të dhënë, e cila është e kushtëzuar më vete, është i kufishëm ose i pakufishëm; sepse në këtë mënyrë ideja e thjeshtë mbi totalitetin absolut, i cili është i prodhuar vetëm në vetë atë do të kishte paraqitur ndonjë objekt, i cili nuk mund të jetë i dhënë në asnjë përvojë pasi që në këtë mënyrë një vargu të dukurive do t'i ishte ndajshkruar ndonjë realitet objektiv, i cili është i pavarur nga sinteza empirike. Pra, ideja e mendjes do t'i përcaktojë një rregull vetëm një sinteze regresive në vargun e kushteve, sipas të cilës sinteza do të shkojë, nëpërmes të gjitha kushteve, të cilat njëri-tjetrit i janë të dhënë si të nënshtruar, kah ajo që është e pakushtëzuar, ani pse deri te kjo nuk arrihet kurrë, sepse në përvojë assesi nuk gjendet ajo që është absolutisht e pakushtëzuar.

Për këtë arsye, tash duhet së pari të përcaktohet saktësisht sinteza e një vargu nësë kjo kurrë nuk është e plotë. Për këtë qëllim rëndom përdoren dy shprehje, të cilat duhet ta vënë në pah ndonjë dallim ani pse është e pamundshme që ky dallim të përcaktohet saktësisht. Matematikanët bëjnë fjalë për *progressus in infinitum*. Ata që i gjurojnë konceptet (filozofët) dëshirojnë që në vend të kësaj shprehjeje të përdoret vetëm shprehja *progressus in indefinitum*. Duke mos u

ndalur në shqyrtimin e asaj vështirësie, e cila u ka imponuar një dallim të tillë dhe duke mos hulumtuar nëse përdorimi që del nga ky dallim është i mirë apo i keq, do të përpiqem t'i përcaktojmë saktësisht këto koncepte, duke pasur parasysh qëllimin tim.

Për një vijë të drejtë mund të thuhet me të drejtë se ajo mund të vazhdojë në pafundësi dhe këtu dallimi midis një të pafundshmeje dhe të progresionit, i cili mund të vazhdojë deri në pakufi (*progressus in indefinientum*) këtu do të kishte qenë një subtilitet i zbrazët, sepse, megjithëse, kur të themi: vazhdojeni një vijë shprehemi më saktësisht kur të shtojmë: *progressus in indefinientum*, se kur them: *in indefinientum*, ngase shprehja e parë do të thotë vetëm: vazhdojeni sa të doni, ndërsa shprehja e dytë do të thotë: *ju nuk duhet kurrsesi* të prani të vazhdoni (gjë që këtu nuk është një qëllim), prapëseprapë shprehja e parë është krejtësisht e saktë me kusht që fjala të jetë vetëm për *fuqinë*, sepse ju mund ta vazhdoni pa ndërprerje vijën në pafundësi. Dhe kështu qëndron çështja në të gjitha rastet, në të cilat fjala është vetëm për progresin, domethënë për ecjen e pandërprerë nga kushtet kah ajo që është e kushtëzuar; ky progres i mundshëm shtrihet deri në pakufi në vargun e dukurive. Duke filluar nga disa prindër ju mund të lëshoheni nëpër një vijë gjenealogjike deri në pakufi dhe fare bukur mund të merrni me mend se kjo vijë vërtet ashtu shkon në botë, sepse këtu mendjes kurrë nuk i është i nevojshëm totaliteti absolut i vargut pasi që ajo një varg të tillë nuk e supozon si një kusht dhe si të dhënë (*datum*), por vetëm si diçka e kushtëzuar që mund të jetë e dhënë (*dabile*) dhe që zmadhohet në mënyrë të pakufishme.

Krejtësisht ndryshe qëndron çështja me pyetjen: deri ku shtrihet regressus-i, i cili në varg ngritet nga një dukuri e kushtëzuar që është e dhënë kah kushtet e saj; a mund të them: ai paraqet një **kthim në pafundësi** ose: ai paraqet vetëm një kthim, i cili shtrihet *në mënyrë të pacaktuar larg* (*in indefinientum*); dhe, prandaj, a jam unë në gjendje që duke u nisur nga njerëzit që jetojnë sot, të ngritem deri në pakufi në vargun e të parëve të tyre apo mund të them vetëm: sado që kam shkuar prapa, prapëseprapë kurrë nuk gjendet ndonjë arsye empirike, e cili urdhron që kudo vargu të konsiderohet si i kufizuar, kështu që unë jam i autorizuar dhe njëkohësisht i obliguar që për secilin nga të parët të kërkoj edhe më tutje të parin e tij, ani pse jo ta supozoj atë.

Prandaj, unë vërtetoj: nëse tërësia është e dhënë në të perceptuarit empirik *regressus*-i në vargun e kushteve të brendshme shkon në pafundësi; por nëse është i dhënë vetëm një anëtar i vargut, nga i cili regresioni duhet të fillojë të shkojë në drejtim të totalitetit absolut, atëherë bëhet vetëm në kthim në largësinë e pacaktuar (*in indefinitum*). Kështu, për ndarjen e një materie (të një trupi) që është e dhënë në kufijtë e saj duhet thënë: ajo shkon në pafundësi, ngase kjo materie është e dhënë në të perceptuar krejtësisht e tërë dhe, pra, me të gjitha pjesët e mundshme të saj. Meqenëse tash kusht i kësaj tërësie është pjesa e saj, kurse kusht i kësaj pjese është pjesa e pjesës etj., dhe meqenëse në këtë regresion të dekompozimit kurrë nuk ndodh të ndeshemi me ndonjë anëtar të pakushtëzuar (të pandashëm) të këtij vargu të kushteve, del se, jo vetëm që nuk

ekziston askund ndonjë arsye empirike, e cila kërkon të ndërpritet ndarja, por anëtarët e largët të ndarjes, të cilën duhet vazhduar, janë të dhënë në mënyrë empirike përpara kësaj ndarjeje të pareshtur, domethënë ndarja shkon në pafundësi. Mirëpo, vargu i të parëve të ndonjë njeriu nuk është i dhënë në asnjë përvojë të mundshme në totalitetin e tij absolut, kurse regresioni, megjithëkëtë, shkon në çdo anëtar i kësaj vije gjeneaologjike kah një anëtar më i lartë, kështu që është e pamundshme të gjendet çfarëdo kufiri empirik, i cili ndonjë anëtar do ta kishte paraqitur si absolutisht të pakushtëzuar. Mirëpo, meqenëse, megjithëkëtë, as ata anëtarë, të cilët do të mund t'i plotësonin kushtet për këtë nuk gjenden përpara regresionit të perceptimit empirik të tërësisë, atëherë del se ky regresion nuk shkon në pafundësi (të ndarjes së asaj që është e dhënë), por shkon në largësi të papërcaktueshme të gjurmimit të anëtarëve më të lartë për ata anëtarë që janë të dhënë prore vetëm si të kushtëzuar.

Në asnjërin nga këto dy raste, si në *regresionin in infinitum*, ashtu në *regresionin in indefinitum*, vargu i kushteve nuk konsiderohet se është i dhënë në objekt si i pakufishëm. Këto nuk janë gjësende, të cilat janë të dhëna më vete, por vetëm dukuri, të cilat si kushte të njëri-tjetrit shfaqen në vetë regresionin. Prandaj, më nuk është një çështje: sa i madh është ky varg i kushteve më vete, a është i kufishëm apo i pakufishëm, sepse ai nuk është asgjë më vete, por është një çështje: si dhe në ç'mënyrë duhet ta vendosim një regresion empirik dhe deri ku duhet ta vazhdojmë këtë? Edhe këtu duhet bërë një dallim të rëndësishëm në pikëpamje të rregullave të këtij përparimi. Nëse tërësia është e dhënë në mënyrë empirike, atëherë *është e mundshme* të shkohet prapa deri në pafundësi në vagun e kushteve të brendshme të saj. Mirëpo, nëse kjo tërësi nuk është e dhënë, por duhet të jetë e dhënë në mbështetje të regresionit empirik, atëherë mund të them vetëm: *është e mundshme të shkohet në pafundësi* kah kushtet më të larta të vargut. Në rastin e parë kam mund të them: gjithmonë ekzistojnë më shumë anëtarë dhe anëtarë që janë të dhënë në mënyrë empirike se që unë i konstatoj në mbështetje të regresionit (të dekompozicionit); në rastin e dytë mund të them: në regresion mund të shkojë larg e më larg, sepse asnjë anëtar nuk është i dhënë empirikisht si i pakushtëzuar në mënyrë absolute dhe, prandaj, ai lejon mundësinë e ndonjë anëtari më të lartë dhe, prandaj, edhe domosdonë që të shtrohet pyetja lidhur me të. Në rastin e parë ka qenë e domosdoshme *të gjejmë* më shumë anëtarë në varg. Kurse në rastin e dytë ekziston domosdoshmëria që *ta shtrojmë pyetjen* për ta, sepse asnjë përvojë nuk i vë kufijtë absolutë. Sepse ju ose nuk keni kurrfarë perceptimi, i cili absolutisht e kufizon regresionin e juaj empirik dhe me këtë rast nuk guxoni ta konsideroni si të përfunduar ose keni ndonjë perceptim të tillë, i cili e kufizon vargun e juaj e atëherë ai perceptim nuk mund të jetë një pjesë e vargut, të cilën e keni kaluar (sepse *ajo që kufizon* duhet patjetër të dallojë nga ajo *që me anë të kësaj kufizohet*) dhe, prandaj, ju jeni të detyruar ta vazhdoni regresionin e juaj dhe deri te ky kusht etj.

Kaptina e ardhshme do t'i vërë këto vërejtje në dritën e tyre të njëmendtë në mbështetje të zbatimit të tyre.

ANTINOMIA E MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e nëntë

Përdorimi empirik i parimit rregulativ të mendjes në pikëpamje të të gjitha ideve kozmologjike

Meqenëse, siç kemi treguar shumë herë deri më tash, nuk ekziston kurrfarë përdorimi transcendental as i koncepteve të kulluara të arsyes e as të koncepteve të mendjes dhe pasi që totaliteti absolut i vargjeve të kushteve në botën ndijore mbështetet vetëm në përdorimin transcendental të mendjes, e cila këtë plotësi inkondicionale e kërkon nga ajo, të cilën e supozon si gjësend më vete, dhe meqenëse bota ndijore në vete nuk ngërthen asgjë të ngjashme me këtë: atëherë kurrë më nuk mund të bëhet fjalë për madhësinë e vargjeve në botën ndijore, se a mund të jenë ato më vete të kufishme apo të pakufishme, por mund të bëhet fjalë vetëm për atë se deri ku, me rastin e reduktimit të përvojës në kushte të saj, duhet të shkojmë në regresionin empirik në mënyrë që, sipas rregullave të mendjes, të mos ndalemi tek asnjë zgjidhje tjetër të çështjeve të saj, por vetëm tek ajo zgjidhje, e cila i përgjigjet objektit.

Prandaj, i vetmi të vlejtur i parimit të mendjes që na mbetet, pasi që e kemi provuar mjaft mosvlejtjen e tij si një propozicion themelor konstituiv të dukurive si gjësende më vete, është të vlejturit si rregull mbi progresionin dhe madhësinë e përvojës së mundshme. Po kështu, nëse ketë të vlejtur të tij e vemë jashtë çdo dyshimi, atëherë kontesti i mendjes me vetveten e saj plotësisht merr fund pasi që në mbështetje të zgjidhjes kritike, jo vetëm që është zhdukur ajo dukje, e cila atë e ka sjellë në konflikt me vetveten e saj, por në vend të saj është zbuluar si kuptim, në të cilin ajo harmonizohet me vetveten; në këtë mënyrë, një propozicion themelor zatën *dialektik* shndërroht në një propozicion themelor *doktrinar*. Sikur ky propozicion themelor të mund të dëshmohej në domethënien subjektive të tij, e cila konsiston në përcaktimin e përdorimit më të madh të mundshëm të aryes në përvojë sipas objekteve të kësaj përvoje, atëherë ajo do të thotë pikërisht po aq sikur ai të kishte ndonjë aksiomë (e cila është e pamundshme në mbështetje të mendjes së kulluar) që do t'i përcaktonte *a priori* objektet më vete, sepse edhe kjo aksiomë, duke i pasur parasysh objektet e përvojës, nuk do të kishte mund të ketë asnjë ndikim më të madh në zgjerimin dhe arsyetimin e njohjes sonë se ta provonte ndikimin e saj në përdorimin më të gjerë përvojësor të arsyes sonë.

I. ZGJIDHJA E IDESË KOZMOLOGJIKE TË TOTALITETIT TË PËRBËRJES SË DUKURIVE NË NJË TËRËSI BOTËRORE

Si këtu, ashtu edhe tek idetë e tjera kozmologjike, mbështetje e parimit rregulativ të mendjes është ky propozicion: në regresionin empirik nuk mund të gjendet *kurrfarë përvoje për një kufi absolut* dhe, pra, për një kusht të tillë, i cili

absolutisht nuk është i kushtëzuar në mënyrë empirike. Arsyeja e kësaj qëndron në faktin se një përvojë e tillë do të duhej patjetër të përmbajë në vetvete një kufizim të dukurive me anë të kurrçkahit ose me anë të asaj që është e zbrazët, deri tek e cila do të duhej të arrijë regresioni i cili do të duhej të vazhdohej pareshtur me anë të një perceptimi, kurse një gjë e tillë është e pamundshme.

Ky propozicion, i cili do të thotë vetëm se unë në regresionin empirik arrij deri te ndonjë kusht, i cili, nga ana e tij, duhet të konsiderohet gjithashtu i kushtëzuar, *in terminis* ngërthen këtë rregull: kudo që në këtë mënyrë të kam arritur në vargun që shkon duke u ngritur, duhet të gjurmojmë edhe ndonjë anëtar më të lartë të vargut, qoftë duke u bërë i njohur në mbështetje të njohjes ose jo.

Për zgjidhjen e çështjes së parë kozmologjike nuk është e nevojshme asgjë tjetër veçse të vendosim: nëse ai regres, në të cilin ngritemi kah madhësia e pakushtëzuar e botës si tërësi (nga hapësira dhe nga koha), dhe e cila nuk është e kufizuar me asgjë mund të quhet *regressus in infinitum* apo *regressus in indefinitum.*

Përfytyrimi i thjeshtë i përgjithshëm mbi vargun e të gjitha gjendjeve të kaluara sikurse edhe një përfytyrim i tillë mbi gjësendet që ekzistojnë njëkohësisht në hapësirën botërore nuk janë asgjë tjetër veçse një regresus empirik i mundshëm, të cilin unë e marr me mend, ani pse në një mënyrë të pacaktuar, dhe nga i cili mund të zërë fill koncepti mbi një varg të tillë të kushteve për një perceptim të dhënë.[1]

Megjithëkëtë, prapseprapë unë botën si tërësi prore e kam vetëm në koncept, por kurrsesi (si tërësi) në të perceptuar. Prandaj, nga madhësia e saj, unë nuk mund ta nxjerri madhësinë e regresit dhe ta përcaktoj sipas saj, por duhet vetvetes t'ia krijoj një koncept mbi madhësinë e botës vetëm në mbështetje të madhësisë së regresit empirik. Mirëpo, për këtë regres asnjëherë nuk di asgjë më tepër veçse që nga çdo anëtar i dhënë i vargut të kushteve duhet të shkojë në mënyrë empirike kah ndonjë anëtar më të lartë (më të largët). Prandaj, madhësia e tërësisë së dukurive me këtë nuk është e përckatuar në mënyrë absolute dhe, prandaj, nuk mund të thuhet se ky regres shkon deri në pakufi, sepse në këtë mënyrë do t'i anticiponim ata anëtarë, deri te të cilët regresi ende nuk ka arritur, dhe mbi shumësinë e tyre do të supozonim se është aq e madhe, saqë asnjë sintezë empirike nuk do të kishte mund ta shtjerrë, dhe në këtë mënyrë madhësinë e botës do ta kishim përcaktuar përpara regresionit (ani pse vetëm në mënyrë negative), kurse kjo është e pamundshme, sepse mua kjo sitnezë nuk më është e dhënë në asnjë të perceptuar (në totalitetin e saj) dhe, për këtë aryse, as madhësia e saj nuk më është e dhënë përpara regresionit. Prandaj, për madhësinë e botës më vete ne nuk mund të themi asgjë, madje as atë se në të ndodh ndonjë *regressus in infinitumi*, por vetëm duhet të kërkojmë konceptin për

[1] Prandaj, ky varg botëror nuk mund të jetë as më i madh, as më i vogël se që është ai regresion i mundshëm empirik me të cilin mbështetet koncepti i tij. Dhe meqenëse ky regres nuk mund të japë kurrfarë pafundësie të caktuar e, gjithashtu, as ndonjë fundësie të caktuar (ajo që është absolutisht e kufizuar), del se në mbështetje të kësaj është e qartë se për madhësinë e botës ne nuk mund të supozojmë as se është e kufizuar e as se është e pakufizuar, sepse regresi (në të cilin ne e supozojmë madhësinë e botës) nuk e lejon as njëren, e as tjetrën.

madhësinë e saj, sipas atij rregulli, i cili e përcakton regresionin empirik në të. Në anën tjetër, ky rregull nuk thotë asgjë më tepër përveçse ne askund nuk duhet të supozojmë ndonjë kufi absolut kudo qoftë të kemi arritur në vargun e kushteve empirike, por çdo dukuri si të kushtëzuar duhet t'ia nënshtrojmë ndonjë dukurie tjetër si kusht i saj, se, pra, duhet të shkojmë më tutje kah ky kusht, kurse ky nuk është tjetër veçse *regressus in indefinitum*, i cili, pasi që nuk përcakton kurrfarë madhësie në objekt, duhet dalluar qartë nga *regressus in infinitum*.

Prandaj, nuk mund të them: bota është e pakufishme për koha e kaluar ose nga hapësira. Sepse një koncept i tillë për madhësinë si ndonjë pafundësi të dhënë është empirik dhe, prandaj, edhe në pikëpamje të botës si një objekt i shqisave, është absolutisht i pamundshëm. Gjithashtu nuk do të them: se regresioni, duke filluar nga ndonjë perceptim i dhënë e duke shkuar kah tërë ajo, të cilën ky perceptim e kufizon si një hapësirë ashtu edhe në një varg të kohëve të kaluara, shtrihet në *pafundësi*, sepse e tërë kjo e supozon madhësinë e pakufishme të botës; po kështu nuk do të them: ai është *i kufishëm*, ngase kufiri absolut është i pamundshëm në pikëpamje empirike. Prandaj, për tërë objektin e përvojës (botën ndijore) nuk do të mund të them asgjë, por mund të them vetëm për atë rregull, sipas të cilit përvoja duhet të vendoset dhe të nxirret sipas objektit të saj.

Pra, zgjidhja e parë e çështjes kozmologjike për madhësinë e botës qëndron në këtë përgjigje negative: bota as nuk ka ndonjë fillim të parë në kohë e as ndonjë kufi të fundit në hapësirë.

Përndryshe, në rastin e kundërt, bota do të kishte qenë e kufizuar në njërën anë me një kohë të zbrazët, kurse, në anën tjetër, me një hapësirë të zbrazët. Por, meqenëse ajo si dukuri nuk mund të jetë më vete as njëra e as tjetra, sepse dukuri kurrsesi nuk është ndonjë gjësend më vete, del se patjetër do të duhej të ishte i mundshëm ndonjë të perceptuar të kufizuarit me kohë absolutisht të zbrazët ose me hapësirë absolutisht të zbrazët, kurse në këtë mënyrë këto anë të botës do të kishin qenë të dhëna në ndonjë përvojë të mundshme. Mirëpo, një përvojë e tillë, e privuar nga çdo përmbajtje, është e pamundur. Prandaj, një kufi absolut i botës është empirikisht dhe, pra, absolutisht i pamundur.[1]

Në të njëjtën kohë nga kjo tash del përgjigjja pozitive: regresioni në një varg të ngjarjeve botërore si një përcaktim i madhësisë së botës shkon *in indefinitum*, kurse kjo do të thotë po kjo: bota ndijore nuk ka kurrfarë madhësie absolute, por regresioni empirik, në mbështetje të të cilit ajo mund të jetë në anën e kushteve të saj) e ka rregullin e tij, përkatësisht rregullin, sipas të cilit nga çdo anëtar i vargut si diçka e kushtëzuar duhet të shkojë gjithnjë kah ndonjë anëtar edhe më të largët (qoftë në mbështetje të përvojës vetjake, ose në mbështetje të historisë, ose në atë të zinxhirit të pasojave dhe të shkaqeve të këtyre)

[1] Do të hetohet se këtu prova është nxjerr krejtësisht ndryshe nga mënyra se si është nxjerr prova dogmatike më parë në antitezën e antinomisë së parë. Në ujdi me pikëpamjen e rëndomtë dhe dogmatike ne atje kemi lejuar se bota është një gjësend që ka qenë i dhënë në totalitetin e saj më vete përpara çdo regresioni, dhe kësaj nëse ajo nuk do ta kishte zënë tërë kohën dhe tërë hapësirën, ia kemi mohuar çdo vend të caktuar edhe në kohë edhe në hapësirë. Prandaj, përfundimi ka qenë tjetër e jo si ky këtu, domethënë në të ka qenë derivuar pafundësia reale e botës.

dhe askund të mos heq dorë nga zgjerimi i përdorimit të mundshëm empirik të arsyes së vet, gjë që, në të vërtetë edhe është puna e vetme dhe e njëmendtë e mendjes me parimet e saj.

Me këtë nuk kërkohet ndonjë regresion i caktuar empirik, i cili në ndonjë lloj të dukurive do të kishte shkuar përpara në mënyrë të pandërprerë, në këtë mënyrë, për shembull, nuk na urdhërohet që duke u nisur nga ndonjë njeri i gjallë duhet patjetër të ngritemi gjithnjë në vargun e të parëve, duke mos pritur se do t'i gjejmë disa njerëz të parë, ose të shkojmë në vargun e trupave kozmikë e, më këtë rast, të mos supozojmë ndonjë Diell të fundit, por na urdhërohet vetëm të shkojmë nga dukuritë në dukuri, madje edhe atëherë sikur këto dukuri të mos na jipin kurrfarë perceptimi (nëse janë, sipas intensitetit të tyre, shumë të dobët për vetëdijen tonë që të mund të bëhen përvojë), sepse ato, megjithëkëtë, i takojnë përvojës së mundshme.

Çdo fillim është në kohë dhe çdo kufi i asaj që shtrihet është në hapësirë. Mirëpo, hapësira dhe koha ekzistojnë vetëm në botën ndijore. Prandaj, vetëm dukuritë *në botë* janë të kufizuara me kusht, kurse vetë bota nuk është e kufizuar as në mënyrë të kushtëzuar as në mënyrë të pakushtëzuar.

Pikërisht për këtë arsye dhe meqenëse as bota e as vetë vargu i kushteve për ndonjë dukuri të dhënë si një varg kozmologjik *kurrë nuk mund te jenë të dhënë si tërësi*, pra pikërisht për këtë arsye koncepti i madhësisë së botës është i dhënë vetëm në mbështetje të regresionit e jo para tij në ndonjë perceptim kolektiv. Mirëpo, ky regresion konsiston vetëm *në përcaktimin* e madhësisë e, pra, kurrsesi nuk jep ndonjë koncept *të caktuar* dhe, prandaj, ai, gjithashtu, nuk jep kurrfarë koncepti për ndonjë madhësi, e cila nga aspekti i ndonjë kriteri do të kishte qenë e pafund; ky, pra, nuk shkon deri në pakufi (si të thuash, të dhënë), por shkon deri te një largësi e pacaktuar me qëllim që të prodhojë ndonjë madhësi (të përvojës), e cila sendërtohet vetëm në mbështetje të këtij regresioni.

II. ZGJIDHJA E IDESË KOZMOLOGJIKE RRETH TOTALITETIT TË NDARJES SË NJË TËRËSIE TË DHËNË NË PERCEPTIM

Nëse bëjmë ndarjen e ndonjë tërësie të dhënë në një perceptim, atëherë shkojmë nga një dukuri e kushtëzuar kah kushtet e mundësisë së saj. Ndarja e pjesëve (*subdivisio* ose *decompositio*) është një regresion në vargun e këtyre kushteve. Totaliteti absolut i këtij *vargu* do të kishte qenë i dhënë vetëm atëherë nëse regresioni do të kishte arritur deri te pjesët *e thjeshta*. Por nëse të gjitha pjesët në një dekompozicion, i cili rrjedh në mënyrë të vazhdueshme, nga ana e tyre, përsëri janë të ndashme në mënyrë përmanente, atëherë ndarje, domethënë regresioni shkon nga ajo që është e kushtëzuar kah kushtet e saj *in infinitum*, ngase kushtet (pjesët) janë të ngërthyera në atë të kushtëzuar, dhe meqenëse ajo është e dhënë plotësisht në një perceptim, i cili është i mbylluar në kufijtë e tij, del se së bashku me të janë të dhëna të gjitha pjesët e tij. Prandaj, ky regresion nuk mund të quhet thjesht *regressus in indefinitum*, siç lejonte një ide kozmologjike paraprake, kur isha i detyruar të shkoj nga e kushtëzuarja kah kushtet e

saj, kushte këto, të cilat kanë qenë të dhëna jashtë kësaj dhe, pra, nuk kanë qenë të dhënë njëkohësisht me të, por më vonë i janë bashkëngjitur regresionit. Megjithëkëtë, prapëseprapë, assesi nuk është e lejueshme që për një tërësi të tillë, e cila është e ndashme deri në pafund, të thuhet: *ajo është e përbërë nga një numër deri në pakufi i madh i pjesëve*. Sepse, megjithëse, të gjitha pjesët janë të ngërthyera në perceptimin e tërësisë, prapëseprapë në këtë perceptim nuk është e ngërthyer *e tërë ndarja*, pasi që kjo qëndron vetëm në dekompozicimin e pareshtur ose në vetë regresionin, i cili në këtë mënyrë e realizon vargun. Pra, meqenëse ky regresion është i pakufishëm, atëherë del se me të vërtetë në tërësinë e dhënë gjenden si agregatë të gjithë anëtarët (pjesët), deri te të cilët ai arrin, por jo edhe i tërë *vargu i ndarjes*, i cili është i pakufishëm në mënyrë suksesive dhe kurrë nuk është i tërë, dhe, prandaj, assesi nuk mund të paraqet ndonjë shumësi të pafund dhe kurrfarë bashkimi të tij në një tërësi.

Kjo vërejtje e përgjithshme mund të zbatohet lehtë, para së gjithash, në hapësirë. Çdo hapësirë që perceptohet në kufijtë e saj është një tërësi e tillë, pjesët e së cilës, te çdo dekompozim, janë nga ana e tyre, përsëri hapësira, dhe për këtë arsye ajo është e ndashme deri në pafundësi (*immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche teilbar*).

Nga kjo del krejtësisht në mënyrë të natyrshme edhe zbatimi i dytë në një dukuri të jashtme (trupi), e cila është e mbyllur brenda kufijve të saj. Ndashmëria e trupave mbështetet në ndashmërinë e hapësirës, e cila përbën mundësinë e vet si një tërësi që shtrihet. Pra, ky trup është i ndashëm deri në pafundësi e, megjithëkëtë, nuk është i përbërë nga një shumësi e pafund e pjesëve.

Vërtet duket: meqenëse një trup patjetër duhet të përfytyrohet si substancë në hapësirë, se ai, sa i përket ligjit të ndashmërisë së hapësirës, patjetër duhet, në këtë pikëpamje, të jetë diçka e ndryshme nga hapësira, sepse gjithsesi mund të lejohet që dekompozimi në hapësirë kurrë të mos ia dalë ta evitojë çdo përbërësi pasi që, në këtë rast, për më tepër, do të kishte prajtë të ekzistojë çdo hapësirë (gjë që është e pamundshme), e cila zatën nuk ka asgjë mëvetësore; mirëpo, se asgjë nuk mund të mbetet nëse në mendime do të zhdukej çdo përbërësi e materies, kjo, si duket, nuk mund të përputhet me konceptin e një substance, e cila, në të vërtetë, do të duhej të ishte subjekt i çdo përbërësie dhe e cila patjetër do të duhej të mbetej në elementet e saj edhe atëherë sikur të zhdukej ajo ndërlidhje e tyre në hapësirë, në mbështetje të së cilës ata përbëjnë një trup. Mirëpo, lidhur me atë që quhet *substancë në dukuri* çështja nuk qëndron ashtu sikundërqë në bazë të një koncepti të kulluar të arsyes do të mendohej mbi ndonjë gjësend më vete. Substanca në dukuri nuk është subjekt absolut, por një imazh i qëndrueshëm i shqisësisë dhe asgjë tjetër veçse një perceptim, në të cilin fare nuk gjendet asgjë e pakushtëzuar.

Megjithëkëtë, ani pse ky rregull i progresionit në pafundësi vlen pa fije dyshimi për subdivizionin e një dukurie me kusht që ajo, si e tillë, thjesht e përmbush hapësirën, prapëseprapë ky nuk mund të vlejë nëse duam ta shtrijmë edhe në shumësinë e atyre pjesëve, të cilat, në ndonjë mënyrë, tashmë janë të ndara në tërësinë e dhënë, për ç'arsye ato përbëjnë një *quantum discretum*. Supozoni se në çdo tërësi (të organizuar) të zbërthyer çdo pjesë e saj është po

ashtu e organizuar dhe se në këtë mënyrë, me rastin e zbërthimit të pjesëve në pafundësi hasim në pjesë të reja artificiale, me një fjalë se tërësia është e organizuar në pafundësi, atëherë kjo kurrsesi nuk mund të merret me mend, ani pse bukur mirë do të mund të merrej me mend se pjesët e materies, me rastin e dekompozimit të tyre, do të mund të zbërtheheshin deri në pafundësi. Sepse pafundësia e ndashmërisë së një dukurie të dhënë në hapësirë mbështetet vetëm në faktin: sepse në mbështetje të kësaj dukurie është e dhënë vetëm ndashmëria, domethënë një shumësi e pjesëve, e cila më vete është absolutisht e papërcaktuar, kurse vetë pjesët bëhen të dhëna dhe të përcaktuara vetëm e vetëm në mbështetje të subdivizionit, thënë shkurtimisht, pafundësia e ndashmërisë mbështetet në faktin se kjo tërësi më vete nuk është tashmë e ndarë. Nga këtu, në këtë tërësi ndarja mund ta përcaktojë ndonjë shumësi, e cila do të jetë aq e madhe në vartësi sa larg dëshirohet të shkohet përpara në regresionin e ndarjes. Mirëpo, në një trup organik, i cili është i zbërthyer në pafundësi, tërësia përfytyrohet pikërisht në mbështetje të këtij koncepti sikur tashmë i ndarë dhe, prandaj, në të, para çdo regresioni të ndarjes, gjendet një shumësi e pafund e pjesëve, shumësi kjo që më vete është e përcaktuar. Kështu shkaktohet një kundërthënie me vetveten pasi që ky zhvillim i pafund konsiderohet si një varg (i pafund), i cili kurrë nuk mund të merr fund, por i cili, megjithëkëtë, është i përfunduar në një bashkësi. Ndarja e pafund ven në pah vetëm dukurinë si *quantum continuum* dhe nuk mund të ndahet nga përmbushja e hapësirës, sepse pikërisht në të gjendet arsyeja e ndashmërisë së pafund. Mirëpo, pasi që diçka të supozohët si *quantum discretum*, atëherë shumësia e njësive në të është e caktuar dhe, së këndejmi, gjithashtu prore e barabartë me një numër. Prandaj, deri ku mund të shtrihet organizimi i një trupi të zbërthyer organik, për këtë mund të vendosë vetëm përvoja, madje edhe atëherë sikur ajo me siguri nuk do të kishte arritur deri tek asnjë trup organik, prapëseprapë pjesët e tilla patjetër duhet të gjenden së paku në përvojën e mundshme. Mirëpo, deri ku mund të shtrihet ndarja transcendentale e një dukurie, kjo nuk është çështje e përvojës, por një parim i mendjes, sipas të cilit regresioni empirik në dekompozimin e asaj që është e shtrirë, sipas natyrës së kësaj dukurie, kurrë nuk mund të konsiderohet absolutisht i përfunduar.

*

* *

Vërejtja përfundimtare rreth zgjidhjes së ideve matematike-transcendentale dhe kujtimi paraprak rreth zgjidhjes së ideve dinamike transcendentale

Kur antinominë, të cilën në mendjen e kulluar e prodhojnë idetë transcendentale e kemi paraqitur në një tabelë, në të cilën kemi vënë në pah se ku gjendet shkaku i atij konflikti dhe cili është ai mjet i vetëm, me anë të të cilit mund të zgjidhet ky konflikt, kurse ky mjet gjendej në faktin se që të dy vërtetimet e kundërta janë shpallur si të rreme: në të gjithkund i kemi përfytyruar

kushtet sikur sipas marrëdhënieve të hapësirës e të kohës ato i takojnë dukurisë së tyre, kurse ky është një supozim i rëndomtë i arsyes së rëndomtë njerëzore (*die gewöhnliche Voraussezng des gemeinen Menschenverstandes ist)*, për të cilin pikërisht ky konflikt mbështetet plotësisht. Në këtë pikëpamje, të gjitha përfytyrimet dialektike rreth totalitetit të kushteve për një dukuri të kushtëzuar që është e dhënë, kanë qenë krejtësisht *të po atij lloji*. Prore ka ekzistuar ndonjë varg, në të cilin kushti dhe dukuria e kushtëzuar kanë qenë të lidhur si anëtarë të tij dhe, për këtë arsye, ata kanë qenë të *një llojshëm* pasi që regresioni kurrë nuk ka mund të merret me mend si i përfunduar ose, nëse kjo do të kishte ndodh, atëherë një anëtar që më vete është i kushtëzuar patjetër do të duhej të supozohej si i parë e, pra, si i pakushtëzuar. Prandaj, ç'është e vërteta, askund nuk ka qenë i kundruar objekti, domethënë dukuria e kushtëzuar, por, prapëseprapë, gjithkund ka qenë kundruar vargu i kushteve të saj vetëm në madhësinë e tij, dhe, me këtë rast, vështirësia, e cila më parë nuk ka qenë e mundshme të evitohet me kurrfarë barazimi, por vetëm me ndërprerjen e plotë të nyjës, qëndronte në faktin se mendja arsyes çështjen ose tepër ia *zgjatte* ose tepër ia *shkurtonte*, kështu që arsyeja kurrë nuk ia ka dal ta arrijë idenë e mendjes.

Mirëpo, me këtë rast, ne kemi lënë pasdore një dallim thelbësor, i cili ekziston midis objekteve, përkatësisht midis koncepteve të arsyes, të cilët mendja përpiqet t'i ngris deri tek idetë, dallim ky që konsiston në faktin se sipas tabelës sonë të paraqitur më parë, dy nga këto kategori paraqesin sintezën *matematike*, kurse dy të tjerat sintezen *dinamike* të dukurive. Ç'është e vërteta, këtë dallim kemi mund ta lëmë pasdore, sepse sikundërqë në përfytyrimin e të gjitha ideve transcendentale prore kemi mbetur në kushtet në *dukuri*, ne, po ashtu në dy idetë matematike-transcendentale nuk kemi pasur kurrfarë *objekti* tjetër veçse objektin në dukuri. Mirëpo, tash, kur po kalojmë në çështjen se në ç'masë konceptet *dinamike* të arsyes duhet t'i përshtaten idesë së mendjes, ai dallim vjen e bëhet i rëndësishëm dhe na krijon gjasë të reja në pikëpamje të konfliktit, në të cilin mendja është ngatërruar dhe i cili, pasi që më parë ka qenë flakur si një konflikt që ka shpërthyer për arsye të supozimeve të rreme si të njërës, ashtu edhe të palës tjetër, tash pasi që në antinominë dinamike ndoshta gjendet ndonjë supozim i tillë, i cili mund të ekzistojë së bashku me pretendimet e mendjes, dhe pasi që, nga kjo pikëpamje, gjyqtari t'i evitojë mangësitë e arsyeve juridike, të cilat që të dy palët i kanë lënë pas dore, ky konflikt mund të barazohet, duke mbetur të kënaqura të dy palët, gjë që te konflikti në antinominë matematike nuk ka qenë e mundshme të bëhet.

Të gjitha vargjet e kushteve janë aq më të njëllojshme sa më shumë të shikohen vetëm në *shtrirjen* e tyre, përkatësisht: a janë ato kongruente me idenë apo idetë për to janë tepër të mëdha apo tepër të vogla. Mirëpo, arsyeja, e cila gjendet në mbështetje të këtyre ideve në vete ngërthen ose *sintezën e saj që është e njëllojshme* (e cila supozohet te çdo madhësi, si në formimi, ashtu edhe në ndarjen e saj) apo edhe *sintezën e asaj që është e llojndryshme*, gjë që në sintezën dinamike mund të pranohet së paku si e mundshme, dhe kjo si në sintezën kauzale, po ashtu edhe në lidhjen e asaj që është e domosdoshme me atë që është e rastit.

Nga këtu del se në bashkimin matematik të rendeve të dukurive nuk mund të futet kurrfarë kushti tjetër, përveç atij *ndijor*, domethënë një kusht i tillë, i cili edhe vetë është një pjesë e vargut; mirëpo, vargu dinamik i kushteve ndijore lejon edhe një kusht të llojit tjetër, kusht ky që nuk është pjesë e vargut, por *thjesht si inteligjibil* gjendet jashtë vargut, me ç'rast mendjes i bëhet një satisfaksion dhe përpara dukurive vëhet ajo që është e pakushtëzuar e me këtë rast të mos bëhet ndonjë çrregullim i vargut të dukurive, të cilat janë të kushtëzuara dhe duke mos e këputur këtë varg, gjë që do të kishte qenë në kundërshtim me parimet e arsyes.

Mirëpo, në mbështetje të faktit se idetë dinamike lejojnë një kusht të dukurive jashtë vargut të tyre, domethënë një kusht të tillë, i cili vetë nuk është dukuri, del diçka që krejtësisht dallon nga ajo që rrjedh nga antinomia matematike. Kjo e fundit ka bërë që të dy pohimet e kundërta dialektike patjetër është dashur të shpallen të rreme. Por, kushtëzimi i plotë i vargjeve dialektike, i cili si dukuri, është i pandashëm nga këto vargje, të cilat janë të lidhura me një kusht, i cili vërtet është i pakushtëzuar në mënyrë empirike, por nuk është ndijor e kënaq arsyen, në njërën anë, dhe mendjen në anën tjetër[1] dhe meqenëse provat dialektike, të cilat kërkojnë një totalitet të pakushtëzuar në dukuritë e thjeshta në një mënyrë apo në një tjetër bien poshtë, atëherë që të dy propozicionet e mendjes në domethënien, e cila është korrigjuar në këtë mënyrë, mund të jenë të vërteta, gjë që tek ato ide kozmologjike, të cilat kanë të bëjnë vetëm me unitetin e pakushtëzuar matematik kurrë nuk mund të ndodhë, sepse te këto nuk gjendet kurrfarë kushti tjetër i vargut të dukurive, por vetëm një kusht i tillë, i cili edhe vetë është një dukuri, dhe, si i tillë, edhe ai paraqet një anëtar të vargut.

III. ZGJIDHJA E IDESË[2] KOZMOLOGJIKE RRETH TOTALITETIT TË NXJERRJES SË NGJARJEVE BOTËRORE NGA SHKAQET E TYRE

Lidhur me atë që ndodh mund të merren me mend vetëm dy lloje kauzaliteti: ose kauzaliteti *i natyrës* ose kauzaliteti *i lirisë*. Kauzaliteti i natyrës qëndron në lidhjen e një gjendjeje me një gjendje tjetër paraprirëse në botën ndijore, pas së cilës gjendja e parë vjen sipas ndonjë rregulle. Pasi që tash *kauzaliteti* i dukurive mbështetet në kushtet kohore, kështu që gjendja e mëparshme, sikur të kishte ekzistuar gjithmonë nuk do të kishte shkaktuar ndonjë veprim, i cili shfaqet vetëm me kohë, del se kauzaliteti i shkakut i asaj që ndodh apo që zë

[1] Sepse arsyeja nuk lejon *në mesin e dukurive* kurrfarë shkaku, i cili do të ishte i pakushtëzuar në mënyrë empirike. Mirëpo, nëse për një dukuri të kushtëzuar do të mund të merrej me mend ndonjë kusht *inteligjibil*, *kusht ky, i cili pra, nuk do t'i takonte vargut të dukurive si anëtar i tij e me këtë rast aspak të mos ndërpritet vargu i kushteve empirike, atëherë një kusht i tillë do të mund të pranohej si i pakushtëzuar emprikisht, kështu që, në këtë mënyrë, askund nuk do të ishte ndërprer kontinuiteti i regresionit empirik.*

[2] Në origjinal: "Zgjidhja e ideve kozmologjike" (*Auflösung der kosmologischen Ideen*), mirëpo *Erdman*-i e korrigjoi këtë duke e vënë fjalën "ide" (*Idee)* në vend të fjalës "ideve" (Ideen*)*

fill po ashtu *ka zënë fill*, dhe në mbështetje të propozicionit themelor të arsyes edhe për këtë është i nevojshëm ndonjë shkak.

Mirëpo, me liri në kuptimin kozmologjik unë kuptoj atë fuqi, në mbështetje të së cilës një gjendje mund të zërë fill nga vetvetja e saj dhe kauzaliteti i saj, nga ana e vet, ndaj ligjit natyror nuk gjendet nën ndonjë shkak tjetër, i cili këtë do ta kishte përcaktuar sipas kohës. Në këtë kuptim të fjalës liria është një ide e kulluar transcendentale, e cila, së pari, nuk ngërthen asgjë të huazuar nga përvoja dhe, së dyti, objekti i së cilës nuk mund të jetë i dhënë si i caktuar në asnjë përvojë, sepse një ligj i përgjithshëm, i cili për më tepër, është ligj i mundësisë së tërë përvojës qëndron në këtë: çdo gjë që ndodh patjetër duhet ta ketë ndonjë shkak, kurse në këtë mënyrë e tërë fusha e përvojës, sado të jetë e shtrirë, shndërrohet në një tërësi, e cila nuk është tjetër veçse vetë natyra. Mirëpo, meqenëse në këtë mënyrë nuk mund të arrihet kurrfarë totaliteti absolut i kushteve në raportin kauzal, atëherë mendja i krijon vetes një ide për njëfarë spontaniteti, i cili ndonjë veprimi mund t'ia fillojë nga vetvetja e tij e me këtë rast të mos jetë i detyruar të supozojë ndonjë kusht të mëparshëm, i cili, në mbështetje të ligjit të ndërlidhjes kauzale, do ta kishte nxitur të veprojë.

Është me shumë rëndësi që për këtë ide transcendentale të lirisë të mbështetet koncepti praktik i saj dhe që kjo ide ta përbëjë në të çastin e njëmendtë të vështirësive, të cilat gjithmonë kanë qenë në lidhje me çështjen e mundësisë së saj. Në kuptimin praktik liria është pavarësia e vullnetit nga detyrimi që del nga shtytësi i shqisësisë (*Antriebe der Sinnlichkeit*), sepse një vullnet është në atë masë ndijore sa është i ngacmuar patologjikisht (me motivet e shqisësisë); ai quhet vullnet shtazarak (*arbitrium brutum*), nëse mund të necesohet në mënyrë patologjike. Vullneti i njeriut vërtet është një *arbitrium sensitivum*, por jo *brutu*, por *liberum*, sepse shqisësia veprimin e tij nuk e bën të domosdoshëm, por njeriut i takon një fuqi, sipas së cilës ai mund të përcaktohet në mbështetje të vetvetes së tij, pavarësisht nga detyrimi që pason nga ana e shtytësve ndijorë.

Njeriu lehtë mund të konstatojë se: nëse çdo kauzalitet në botën ndijore do të kishte qenë vetëm natyra, atëherë çdo ngjarje do të kishte qenë e përcaktuar sipas ligjeve të domosdoshme dhe, prandaj, meqenëse dukuritë, me kusht që këto ta determinojnë vullnetin, do të duhej ta bënin të domosdoshme çdo punë si rrjedhojë të tyre natyrore, del se me heqjen e lirisë transcendentale njëkohësisht do të ishte zhdukur edhe çdo liri praktike. Kjo do të ndodhte ngase kjo liri praktike supozon këtë: edhe pse diçka ende nuk ka ndodhur ajo, megjithëkëtë, është dashur të ndodhë (*es doch habe geschehen sollen*) dhe, prandaj, shkaku i saj në dukuri nuk ka qenë i determinuar ashtu që në vullnetin tonë të mos gjendet ndonjë kauzalitet, i cili, pavarësisht nga shkaqet natyrore, madje megjithë forcën dhe ndikimin e tyre, të mund të prodhojë ndonjë gjë që në rendin natyror është i përcaktuar sipas ligjeve empirike e, pra, që një varg i ngjarjeve të fillojë *krejtësisht nga vetvetja e tij*.

Këtu, pra, ndodh ajo që përgjithësisht gjendet në konfliktin e mendjes, e cila merr guximin të kalojë përtej kufijve të përvojës së mundshme, përkatësisht ndodh që, në të vërtetë, të mos jetë detyrë *fiziologjike*, por *transcendentale*. Së

këndejmi çështja e mundësisë së lirisë vërtet i takon psikologjisë, mirëpo meqenëse ajo mbështetet në argumentet dialektike të mendjes së kulluar, del se është e detyruar që së bashku me zgjidhjet e saj ta interesojë vetëm filozofinë transcendentale. Për ta aftësuar tash filozofinë transcendentale që lidhur me këtë çështje të japë përgjigje që kënaq, të cilës ajo nuk mund t'i ikë, unë duhet patjetër, para së gjithash, të përpiqem që me një vërejtje ta përcaktojmë më përafërsisht mënyrën e veprimit të saj lidhur me këtë problem.

Sikur dukuritë të kishin qenë gjësende më vete dhe, pra, sikur hapësira dhe koha të kishin qenë forma të ekzistencës së gjësendeve më vete, atëherë kushtet së bashku me të kushtëzuarën do t'i kishin takuar po atij vargu si anëtarë të tij, kurse nga këtu edhe me këtë rast do të kishte dal ajo antinomi, e cila është e përbashkët për të gjitha idetë transcendentale: domethënë se ky varg për arsyen patjetër do të kishte qenë ose tepër i madh, ose tepër i vogël. Mirëpo, konceptet dinamike të mendjes, me të cilat ne merremi në këtë dhe në kaptinën e ardhshme, cilësohen me këtë: pasi që ata nuk kanë të bëjnë me madhësinë e një objekti, por vetëm me *ekzistencën* e tij, atëherë ne mund të abstraktojmë, gjithashtu, nga madhësia e vargut të kushteve dhe tek ato ta kundrojmë vetëm raportin dinamik të kushteve ndaj të kushtëzuarës. Në këtë mënyrë, në problemin e natyrës dhe të lirisë ne ndeshemi në një vështirësi, ngase duhet të dimë: se a thua liria është e mundshme në përgjithësi dhe, nëse është e mundshme, a thua mund të ekzistojë së bashku me përgjithësinë e ligjit natyror të kauzalitetit (*mit der Allgemeinheit des Naturgessezes der Kausalität zusammen bestehen können*) dhe, pra, kur themi: çdo ngjarje në botë duhet patjetër të dalë *ose* nga natyra *ose* nga liria a thua është ky një propozicion i njëmendtë disjunktiv apo, ndoshta, *natyra* dhe *liria* kanë mund të veprojnë njëkohësisht në një ngjarje, por secila në një kuptim tjetër. Saktësia e atij propozicionit themelor, sipas të cilit të gjitha ngjarjet në botën ndijore duhet patjetër, sipas ligjeve të pandryshueshme të natyrës, të gjenden në një ndërlidhje të përgjithshme, tashmë është vërtetuar si një propozicion themelor i analitikës transcendentale dhe, prandaj, nuk duron kurrfarë përjashtimi. Çështja, pra, qëndron vetëm në këtë: a thua, vallë, megjithëkëtë, mos në po atë rrjedhojë, e cila tashmë është e determinuar nga ana e natyrës, mund të gjendet edhe liria apo kjo është plotësisht e përjashtuar në mbështetje të atij rregulli të pacenueshëm. Dhe menjëherë këtu ai supozim i përgjithshëm, por mashtrues, supozimi rreth realitetit absolut të dukurive e tregon ndikimin e tij të dëmshëm, duke e habitur mendjen, sepse nëse dukuritë janë gjësende më vete, atëherë liria nuk mund të shpëtojë (*Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst: so ist Freiheit nicht zu retten*). Atëherë natyra edhe shkaku i plotë i çdo ngjarjeje, të cilën ajo më vete e determinon në mënyrë të mjaftueshme dhe, prandaj, kushti i saj gjendet vetëm në vargun e dukurive, të cilat, së bashku me rrjedhojat e tyre, doemos gjenden nën ligjin natyror. Mirëpo, nëse dukuritë i konsiderojmë vetëm të tilla çfarë ato janë në të vërtetë, domethënë nëse i konsiderojmë jo si gjësende më vete, por si përfytyrime të thjeshta, të cilat, në mbështetje të ligjeve empirike, gjenden në një lidhje të ndërsjellë, atëherë vetë ato patjetër duhet t'i kenë edhe shkaqet, të cilat nuk janë dukuri. Por,

një shkak i tillë inteligjibil në kauzalitetin e tij nuk bëhet i determinuar nga ana e dukurive, ani pse rrjedhojat e tij shfaqen dhe në këtë mënyrë mund të jenë të determinuara me anë të dukurive të tjera. Pra, ky shkak, së bashku me kauzalitetin e tij është jashtë vargut, ndërsa rrjedhojat e tij gjenden në vargun e dukurive empirike. Prandaj, duke pasur parasysh shkakun inteligjibil të saj, pasoja mund të konsiderohet si e lirë, por, megjithëkëtë, në raport ndaj dukurive ajo mund të konsiderohet sikur ka pasur nga ato mbështetje të domosdoshmërisë natyrore. Ky dallim, nëse paraqitet në vija të përgjithshme dhe krejtësisht në mënyrë abstrakte, patjetër do të duhej të dukej shumë subtil dhe shumë i paqartë, por ai do të ndriçohet në zbatim. Unë këtu dëshirova ta bëjë vetëm këtë vërejtje: meqenëse lidhja e përgjithshme e të gjitha dukurive në një kontekst të natyrës është një ligj i pashmangshëm, del se ky ligj patjetër do të duhej ta zhdukte çdo liri nëse me këmbëngulje e pohojmë realitetin e dukurive. Për këtë arsye as ata që shkojnë pas mendimit të përgjithshëm kurrë nuk ia kanë dal t'u pajtojnë lirinë dhe natyrën.

Mundësia e pajtimit të kauzalitetit të lirisë me ligjin e përgjithshëm të domosdoshmërisë natyrore

Ajo që në një objekt të shqisës vetë nuk është dukuri unë e quaj *inteligjibile*. Prandaj, nëse ajo që në boten ndijore duhet patjetër të konsiderohet dukuri më vete ka, gjithashtu, ndonjë fuqi, e cila nuk është kurrfarë objekti i të perceptuarit ndijor, por në mbështetje të së cilës ajo, megjithëkëtë, mund të jetë shkak i dukurive, atëherë *kauzaliteti* i kësaj qenie mund të kundrohet nga dy pikëpamje të ndryshme, si *inteligjibil* nëse, sipas veprimit të tij, e konsiderojmë si gjësend më vete dhe si *senzibil*, nëse e kundrojmë sipas rrjedhojave të këtij veprimi si një dukuri në botën ndijore. Nga këtu, rreth fuqisë së një subjekti të tillë do t'ia krijonim vetvetes një koncept empirik dhe një tjetër transcendental të kauzalitetit të saj dhe që të dy këto kauzalitete kanë vend te po ajo rrjedhojë. Ky të marrë me mend i dyanshëm i fuqisë së një objekti ndijor nuk është në kundërthënie me asnjërin nga ato koncepte, të cilat ne duhet t'ia formojmë vetvetes rreth dukurive dhe një përvoje të mundshme, sepse, meqenëse në themelin e dukurive, pasi që këto nuk janë gjësende më vete, patjetër duhet të gjendet ndonjë objekt transcendental, atëherë ne asgjë nuk na pengon që këtij objekti transcendental, përveç asaj vetie, me të cilën ai bëhet i dhënë në dukuri, t'ia ndajshkruajmë gjithashtu edhe ndonjë *kauzalitet*, i cili nuk është dukuri ani pse rrjedhoja e tij, megjithëkëtë, gjendet në dukuri. Por, çdo shkak që vepron patjetër duhet ta ketë ndonjë *karakter*, domethënë patjetër duhet ta ketë ndonjë ligj të kauzalitetit të tij, pa të cilin ai fare nuk do të kishte mund të jetë shkak. Dhe, në këtë mënyrë, ne do të kishim pasur në një subjekt të botës ndijore, së pari, një *karakter empirik*, në mbështetje të të cilit veprimet e tij si dukuri do të kishin qenë kundruall ligjit konstant të natyrës në një ndërlidhje të plotë reciproke me dukuritë e tjera, dhe nga këto do të mund të nxirren, si nga kushtet e tyre, dhe,

prandaj, në lidhje me to, do të përbënin anëtarët e një vargu të rendit natyror. Së dyti, atij do të duhej patjetër t'i ndajshkruhet edhe një *karakter inteligjibil*, sipas të cilit ai vërtet është shkak i atyre veprimeve si dukuri, por që vetë nuk është nën kurrfarë kushte të shqisësisë dhe, pra, vetë nuk është dukuri. Karakteri i parë i këtij subjekti do të mund të quhej edhe karakter i një gjësendi të tillë në dukuri, kurse karakteri i dytë do të mund të quhej karater i gjësendit më vete.

Ky subjekt që vepron (*handelnde Subjekt*) në karakterin inteligjibil të tij nuk do të gjendej nën kurrfarë kushtesh kohore, sepse koha është kusht vetëm i dukurive, por jo i gjësendeve më vete. Në të asnjë *veprim* as nuk do të kishte *zën fill* e as nuk do të kishte *prajtur*, dhe, prandaj, për të nuk do të kishte vlejtur ligji i çdo përcaktimi kohor i tërë asaj që ndryshon, përkatësisht ligji: se çdo gjë që ndodh shkakun e saj e ka në dukuri (në gjendjet paraprake). Me një fjalë, kauzaliteti i tij, nëse do të ishte kauzalitet intelektual, nuk do të gjendej në vargun e atyre kushteve empirike, të cilat një ngjarje të botës ndijore do ta bënin të domosdoshme. Vërtet ky karakter inteligjibil kurrë nuk do të mund të njihej drejtpërsëdrejti, sepse ne një gjësend mund ta perceptojmë vetëm nëse ai na është i dhënë si dukuri, por, megjithëkëtë, ai do të mund të merrej me mend sipas karakterit empirik po ashtu sikundërqë ne në përgjithësi jemi të detyruar që në mendime ta vëmë si bazë të disa dukurive ndonjë objekt transcendental, ani pse ne, në fakt, nuk dimë asgjë se ç'është ai më vete.

Sipas karakterit empirik të tij ky subjekt si dukuri do t'u ishte nënshtruar të gjitha ligjeve të determinacionit të derivuar sipas lidhjes kauzale dhe ai do të kishte qenë një pjesë e botës ndijore dhe veprat e tij, si dhe të çdo dukurie tjetër, do të kishin dal në mënyrë të pashmangshme nga natyra. Po qe se dukuritë e jashtme do të kishin ndikuar në të, po qe se karakteri empirik i tij, domethënë ligji i kauzalitetit të tij do të ishte bërë i njohur në mbështetje të përvojës, po ashtu të gjitha veprimet e tij patjetër do të duhej të shpjegohen në mbështetje të ligjeve natyrore dhe, kështu të gjitha kushtet, të cilat janë të nevojshme për përcaktimin e plotë e të domosdoshëm të tyre të patjetër do të duhej të gjenden në ndonjë përvojë të mundshme.

Mirëpo, sipas karakterit inteligjibil të tij (ani pse ne për të mund të kemi vetëm ndonjë koncept të përgjithshëm) po ky subjekt do të duhej të ishte i liruar nga çdo ndikim i shqisësisë dhe nga çdo determinacion nga ana e dukurive; dhe meqenëse në të, nëse ai është noumen nuk ndodh asgjë pasi që në të nuk gjendet kurrfarë ndryshimi, i cili kërkon ndonjë *determinacion* dinamik të kohës dhe, pra, kurrfarë lidhje me dukuritë si shkaqe të saj, del se kjo qenie aktive, në veprimet e saj, do të kishte qenë e lirë dhe e pavarur nga çdo domosdoshmëri natyrore, e cila gjendet vetëm e vetëm në botën ndijore. Për të do të ishte thënë me tërë saktësinë: se ajo veprimeve të veta në botën ndijore u fillon *nga vetvetja* e saj, kurse veprimi nuk fillon në *vetë atë*; edhe kjo do të kishte qenë e saktë dhe, me këtë rast, rrjedhimet nuk është e thënë që doemos të fillojnë vetëm nga vetvetja në botën ndijore, pasi që ato në të janë të determinuara më parë me anë të kushteve empirike në kohën paraprake, por, megjithëkëtë, vetëm sipas karakterit empirik (i cili është vetëm shfaqja e karakterit inteligjibil), dhe pasi që janë të

mundshme vetëm si vazhdim i vargut të shkaqeve natyrore. Në këtë mënyrë liria dhe natyra do të ishin gjetur secila në domethënien e plotë njëkohësisht dhe pa kurrfarë konflikti në veprimet plotësisht të njëjta, në vartësi[1] nëse këto veprime i krahasojmë me kushtin inteligjibil apo senzibil të tyre.

Shpjegim i idesë kozmologjike të lirisë lidhur me domosdoshmërinë e përgjithshme natyrore

Kam përfunduar se është mirë që më parë ta shtjelloj vetëm skicën e zgjidhjes së çështjes sonë transcendentale në mënyrë që kështu të mund ta përcjellim më lehtë kahun e mendjes në zgjidhjen e saj. Tash do ta zbërthejmë këtë në ato çaste të saj, për të cilat kjo është e interesuar dhe pastaj të persiatim për secilën veç e veç.

Ai ligj natyror, sipas të cilit çdo gjë që ndodh duhet ta ketë ndonjë shkak, se kauzaliteti i këtij shkaku, domethënë se veprimi, meqenëse paraprinë në kohë dhe pasi që nga aspekti i ndonjë pasoje, e cila ka zën fill, nuk ka mund të ekzistojë gjithmonë, por edhe vetë patjetër ka qenë dashur *të zërë fill*, po ashtu e ka shkakun e tij në mesin e dukurive, të cilat atë e determinojnë dhe se, për këtë arsye, të gjitha ngjarjet në vargun natyror janë të determinuara në mënyrë empirike: ky ligj, në mbështetje të të cilit vetëm dukuritë mund ta përbëjnë natyrën dhe t'i paraqesin objektet e përvojës, është ligj i arsyes dhe me asnjë pretekst nuk është e lejuar të drejtohet nga ai ose cilado dukuri të përjashtohet nga ai, sepse, ndryshe, ky veprim do të ishte përbërë jashtë tërë përvojës së mundshme dhe, në këtë mënyrë, do të kishte dalluar nga të gjitha objektet e përvojës së mundshme dhe do të ishte shndërruar në një ëndërrim të rendomtë dhe në ndonjë kimerë.

Mirëpo, megjithëse këtu merret parasysh vetëm një zinxhir shkaqesh, i cili në regresionin kah kushtet e tij nuk lejon kurrfarë *totaliteti absolut*, prapëseprapë kjo vështirësi nuk na pengon, ngase kjo është evituar që në kritikën e përgjithshme të asaj antinomie, në të cilën bie mendja, duke synuar kah ajo që është e pakushtëzuar në vargun e dukurive. Nëse duam të shkojmë pas mashtrimit të realizmit transcendental, atëherë nuk mbeten as natyra, as liria. Këtu vetëm shtrohet pyetja: nëse në tërë vargun e të gjitha ngjarjeve pranohet vetëm domosdoshmëria natyrore, a thua atëherë a është e mundshme që pikërisht kjo domosdoshmëri, e cila, në njërën anë, është vetëm veprim natyror, megjithëkëtë, prapëseprapë, të kundrohet, në anën tjetër, si veprim i lirisë apo midis këtyre dy llojeve të kauzalitetit ekziston kundërthënia e njëmendtë.

Në mesin e shkaqeve në dukuri sigurisht nuk mund të ekzistojë asgjë që do të mund t'ia fillonte ndonjë vargu në mënyrë absolute dhe vetëm nga vetvetja. Çdo veprim si dukuri, nëse shkakton ndonjë ngjarje, edhe vetë është vetëm një

[1] Këtu e kemi pëlqyer mendimin e *Forlenderit*, sipas të cilit në këtë vend duhet të jetë fjala "*je nachdem*" (si të merret, varët, në vartësi etj.).

rast apo ngjarje, e cila supozon ndonjë gjendje tjetër, në të cilen gjendet shkaku i tij; dhe, kështu, çdo gjë që ndodh është vetëm një vazhdim i vargut dhe në të nuk është i mundshëm kurrfarë fillimi, i cili do të kishte ndodhur nga vetvetja. Prandaj, të gjitha veprimet e shkaqeve natyrore në një suksesion kohor janë, gjithashtu, rrjedhoja, të cilat edhe vetë i supozojnë shkaqet e tyre në vargun kohor. Ndonjë veprim primordial, në të cilin ndodh ndonjë gjë, e cila nuk ka qenë më parë, nuk mund të pritet nga lidhja kauzale e dukurive.

Mirëpo, nëse pasojat janë dukuri, a thua është, gjithashtu, e domosdoshme që atëherë edhe kauzaliteti i shkaqeve të tyre, i cili edhe vetë (në të vërtetë, shkak) është gjithashtu dukuri, të jetë vetëm empirik? Apo përkundrazi, nuk është e mundshme që, ani pse për çdo pasojë në dukuri kërkohet lidhja e saj me shkakun sipas ligjeve të kauzalitetit empirik, prapëseprapë, vetë ky kauzalitet të mund, duke mos e ndërprerë assesi lidhjen e tij me shkaqet natyrore, të jetë pasojë e ndonjë kauzaliteti jo empirik, por inteligjibil, përkatësisht nga aspekti i veprimit origjinar, pasojë e ndonjë, shkaku, i cili aq më pak është dukuri, por, sipas kësaj fuqie, është inteligjibil, ani pse, më në fund, patjetër duhet të llogaritet në botën ndijore si hallkë e një zinxhiri natyror.

Ne na nevojitet propozicioni i kauzalitet të ndërsjellë i dukurive me qëllim që për ngjarjet natyrore të mund t'i kërkojmë dhe t'i tregojmë kushtet e tyre natyrore, përkatësisht shkaqet në dukuri. Nëse ky propozicion pranohet dhe nuk dobësohet me kurrfarë përjashtimi, atëherë arsyeja, e cila në përdorimin empirik të saj në të gjitha ngjarjet e sheh vetëm natyrën dhe në këtë ka të drejtë, ka çdo gjë që mund të kërkojë dhe, për këtë arsye, shpjegimi fizik zhvillohet më tutje, duke mos qenë i penguar. Por në këtë mënyrë ajo aspak nuk cungohet nëse, qoftë edhe në formë të fiksionit, supozon se midis shkaqeve natyrore ekzistojnë disa shkaqe, të cilat kanë ndonjë fuqi, e cila është inteligjibile në kuptimin se në shkaktimin e veprimit të saj nuk mbështetet në kushtet empirike, por vetëm në arsyet e thjeshta të arsyes (*sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht*), por vetëm ashtu që veprimi i këtij shkaku, veprim ky që është i dhënë në dukuri, është në përputhje me të gjitha ligjet e kauzalitetit empirik. Sepse, në këtë mënyrë, subjekti veprues (*das handelde Subjekt*) si *causa phaenomenon* do të kishte qenë, në të gjitha operacionet e tij, i lidhur për natyrën në mbështetje të vartësisë së pavdirrshem dhe vetëm *phaenomenon*-i[1] i këtij subjekti (me tërë kauzalietin e tij në dukuri) do të kishte ngërthyer disa kushte, të cilat, nëse duam të ngritemi nga objekti empirik kah ai transcendental, patjetër do të duhej të konsiderohen si inteligjibile, sepse nëse ne i përmbahemi rregullit të natyrës vetëm duke pasur parasysh atë që në mesin e dukurive mund të jetë shkak, atëherë nuk jemi të detyruar të kujdesemi se çfarë raporti midis dukurive dhe lidhjeve të tyre merret me mend në subjektin transcendental, i cili empirikisht na është i panjohur. Kjo bazë inteligjibile nuk prek në problemet emprike, por ndoshta, ka të bëjë vetëm me mendimin në arsyen e kulluar; dhe megjithëse pasojat e këtij mendimi dhe veprimi të arsyes së kulluar gjenden vetëm në dukuri,

[1] Hartenshtajn-i është i mendimit se këtu duhet të jetë fjala "*noumenon*", kurse *Erdman*-i, përkundrazi, është i mendimit se këtu duhet vënë fjalen "*phaenomenon*".

prapëseprapë, megjithë tërë këtë, këto dukuri patjetër do të duhej të shpjegohen plotësisht në bazë të shkakut të tyre në dukuri sipas ligjeve natyrore, duke patur parasysh vetëm e vetëm karakterin e tyre empirik si bazë më të lartë shpjegimi dhe duke e lenë pasdore krejtësisht karakterin inteligjibil si të panjohur, i cili është shkaku transendental i karakterit empirik, përveç nëse ky karakter empirik si shënjë i tij ndijor nuk e shënon. Ta zbatojmë këtë në përvojë. Njeriu është njëra ndër dukuritë e botës ndijore dhe, prandaj, edhe ai është njëri ndër shkaqet natyrore, kauzaliteti i të cilit patjetër duhet të jetë nën ligjet empirike. Prandaj, si një shkak i tillë, njeriu patjetër duhet të ketë ndonjë karakter empirik po ashtu sikur edhe të gjitha gjësendet e tjera në natyrë. Këtë karakter të tij ne e venerojmë në ato forca e fuqi, të cilat ai i shfaq në operacionet e tij. Sa i përket natyrës së vdekur apo kafshëve ne kurrsesi nuk e shohim asnjë arsye që këtu çfarëdo fuqie ta marrim me mend si të ndryshme nga fuqitë e kushtëzuara në mënyrë ndijore. Mirëpo, njeriu, i cili zatën tërë natyrën e njeh vetëm nëpërmes të shqisave, vetveten e njeh gjithashtu, edhe me anë të apercepcionit të kulluar dhe këtë e bën në veprimet dhe në përcaktimet e brendshme, të cilat kurrsesi nuk mund t'i numërojë në mbresa ndijore dhe, prandaj, vet për veten, vërtet është, në njërën anë *phaenomenon*, kurse, në anën tjetër, në pikëpamje të disa fuqive, një objekt i thjeshtë inteligjibil, sepse veprimi i tij nuk mund t'i ndajshkruhet receptivitetit të shqisësisë. Ne këto fuqi i quajmë arsye dhe mendje; veçanërisht mendja dallon plotësisht dhe veçanërisht nga këto fuqi, të cilat janë të kushtëzuara në mënyrë empirike, pasi që ajo objektet e saj i gjurmon vetëm sipas ideve dhe në mbështetje të kësaj e përcakton arsyen, e cila, fundja, nga konceptet e saj (gjithashtu të kulluara) bën përdorimin empirik.

Se kjo mendje ka kauzalitet ose se ne, së paku, e marrim me mend ndonjë kauzalitet në të, kjo shihet qartë nga imperativët të cilët ne i paraqesim si një rregull të këtyre forcave, të cilat veprojnë në jetën praktike. Kjo *duhet* (*das Sollen*) shpreh një lloj të domosdoshmërisë dhe lidhjen e arsyes. Lidhje kjo, e cila, megjithatë, nuk shfaqet askund në natyre. Arsyeja për natyrën mund të njohë vetëm atë që *është* në të ose ç'ka qenë apo ç'do të jetë. Nuk është e mundshme që në të *duhet të jetë* (sein sollen) diçka ndryshe se ç'është në të gjitha këto marrëdhënie kohore. Për më tepër, nëse kjo *duhet* (*das Sollen*), nëse parasysh kemi vetëm kahun e natyrës, absolutisht nuk ka kurrfar kuptimi. Ne nuk mund ta shtrojmë pyetjen: ç'duhet të ndodhë në natyrë (*was in der Natur geschehen solle*) e aq më pak të pyesim: çfarë vetish duhet të ketë një rreth; ne mund të pyesim vetëm: ç'ndodh në natyrë ose cilat janë vetitë e rrethit.

Kjo *duhet* shpreh një veprim, baza e të cilit nuk është tjetër veçse ndonjë koncept i thjeshtë (*blosser Begriff*); ndërkaq bazë e një veprimi të thjeshtë patjetër duhet të jetë ndonjë dukuri. Natyrisht, veprimi patjetër duhet të jetë i mundshëm në kushtet natyrore nëse kjo "duhet" është e drejtuar kah ai. Mirëpo, këto kushte nuk kanë të bëjnë me përcaktimin e vetë vullnetit, por vetëm me veprimin e këtij dhe me pasojën e tij në dukuri. Sado që të jenë të shumta ato shkaqe natyrore, të cilat më bëjnë që unë *të dua* diçka, sado që të jenë të shumta përmbajtjet natyrore, prapëseprapë ato nuk mund të shkaktojnë këtë *duhet*, por

vetëm ndonjë dashje, e cila as përafërsisht nuk është e domosdoshme, por prore e kushtëzuar, kundruall së cilës urdhëresë, të cilën e shqipton mendja e vë masën e qëllimin, dhe, për më tepër, ndalesën dhe autoritetin. Si atëherë, kur ka punë me ndonjë objekt të shqisësisë së thjeshtë (më të këndshmen) ose me objektin e mendjes se kulluar (më të mirën) në asnjë rast mendja nuk i bën koncesione asaj arsyeje, e cila është e dhënë në mënyrë empirike dhe nuk shkon pas rendit të gjësendeve çfarë këto paraqiten në dukuri, por krejtësisht në mënyrë spontane vetvetes i krijon një rend absolut në mbështetje të ideve, sipas të cilave i përshtatë kushtet empirike dhe sipas të cilave, për më tepër, i shpall të domosdoshme ato veprime, të cilat, megjithëkëtë, nuk kanë ndodhur dhe, ndoshta, nuk do të ndodhin, por, prapëseprapë, për të gjitha këto supozohet se mendja mund të ketë kauzalitet në raport me to, sepse pa këto mendja nuk do të kishte pritur nga idetë e saj veprimin e tyre në përvojë.

Të ndalemi këtu dhe të supozojmë, së paku, si të mundshme: se mendja, në të vërtetë, ka kauzalitet në raport ndaj dukurive, atëherë ajo, megjithëse është mendje, prapëseprapë patjetër duhet të vërë në pah se në vetvete ka ndonjë karakter empirik, sepse çdo shkak supozon ndonjë rregull, sipas të cilit disa dukuri paraqiten si rrjedhoja, kurse çdo rregull kërkon ndonjë njëtrajtshmëri te rrjedhojat, të cilat gjenden në themelin e konceptit të shkakut (si një fuqi); këtë koncept të shkakut, me kusht që ky duhet të bëhet i qartë nga vetë dukuritë, mund ta quajmë karakter empirik konstant, ndërsa rrjedhojat shfaqen në trajta të ndryshme në vartësi nga dallimi i kushteve, të cilat i shoqërojnë dhe pjesërisht i kushtëzojnë.

Dhe, qe, kështu, çdo njeri ka ndonjë karakter empirik të vullnetit të tij, karakter ky që nuk është tjetër veçse njëfarë kauzaliteti i mendjes së tij, nëse kjo mendje, në veprimet e saj në dukuri, tregon ndonjë rregull, në mbështetje të të cilit mund të nxirren motivet e mendjes dhe veprimet e këtyre në pikëpamje të llojit e të shkallës së tyre, dhe në mbështetje të të cilit mund të vlerësohen parimet subjektive të vullnetit të tij. Meqenëse vetë ky karakter empirik si rrjedhojë duhet patjetër të nxirret nga dukuritë dhe rregullit të tyre, të cilin e bën të mundshme përvoja, del se të gjitha veprimet e njeriut në dukuri janë të determinuara sipas rendit në natyrë, nga karakteri empirik i tij dhe nga shkaqet e tjera, që bashkëveprojnë; sikur të kishim mund t'i gjurmojmë të gjitha dukuritë e vullnetit të tij, atëherë nuk do të kishte ekzistuar asnjë veprim i vetëm njerëzor, të cilin nuk do të kishim mund ta parathemi me siguri dhe ta njohim si të domosdoshme në mbështetje të kushteve të tij, të cilat i paraprijnë. Prandaj, duke pasur parasysh këtë karakter empirik assesi nuk ekziston ndonjë liri dhe ne, prapëseprapë, mund ta kundrojmë njeriun vetëm e vetëm sipas këtij karakteri, nëse duam vetëm ta kundrojmë dhe fiziologjikisht t'i gjurmojmë shkaqet lëvizëse të veprimeve të tij, siç veprohet në antropologji.

Por nëse i kundrojmë po këto veprime në raport me mendjen, dhe këtë jo në raport me mendjen spekulative në mënyrë që ta *shpjegojmë* zanafillen e tyre, por vetëm e vetëm nëse mendja është shkak që ato *të prodhohen*, me një fjalë nëse i krahasojmë me mendjen por nga pikëpamja *praktike*, atëherë gjejmë një

rregull dhe një rend krejtësisht tjetër nga ai që paraqet rend në natyrë. Sepse këtu, ndoshta, *nuk ka qenë dashur të ndodhë* e tërë ajo që, megjithëkëtë, ka ndodhur sipas kahut të natyrës dhe që në mbështetje të shkaqeve të veta empirike patjetër ka qenë dashur të ndodhë. Mirëpo, herë-herë konstatojmë ose, së paku, mendojmë se konstatojmë: se idetë e mendjes njëmend kanë provuar kauzalitetin në pikëpamje të veprimeve të njeriut si dukuri dhe se këto veprime janë bërë jo ngase kanë qenë të determinuara me arsyet e mendjes (*Gründe der Vernunft*).

Të supozojmë tash se do të mund të thuhet: mendja ka kauzalitet në pikëpamje të dukurive; mirëpo, a thua atëherë veprimi i saj do të mund të quhej i lirë, pasi që ky në karakterin empirik të tij (ndijor) është i përcaktuar krejtësisht në mënyrë të saktë dhe të domosdoshme? Në anën tjetër, ky karakter empirik përsëri është i përcaktuar në karakterin inteligjibil (në mënyrën e të menduarit), kurse në këtë karakter nuk e njohim, por vetëm e shënjojmë me anë të dukurive, të cilat i tregon në mënyrë të drejtpërdrejtë (karakterin emprik).[1] Veprimi, nëse këtë duhet ndajshkruar mënyrës së të menduarit si shkak i tij, prapëseprapë nuk *del* nga ai sipas ligjeve empirike, përkatësisht nuk *del* ngase në pikëpamje kohore paraprijnë kushtet e mendjes së kulluar, por vetëm ngase ndikimet e tij paraprijnë në shfaqjen e shqisës së brendshme. Si një fuqi e thjeshtë inteligjibile mendja nuk i nënshtrohet formës kohore e, pra, as kushteve të suksesionit në kohë. Kauzaliteti i mendjes në ne karakterin inteligjibil *nuk zë fill* e as nuk fillon në ndonjë kohë që të mund të shkaktojë ndonjë rrjedhojë; përndryshe ai vetë do t'i ishte nënshtruar ligjit natyror të dukurive nëse ky ligj i përcakton vargjet kauzale sipas kohës dhe, me këtë rast, kauzaliteti do të kishte qenë natyrë e jo liri. Pra, ne mund të themi: nëse mendja mund të ketë kauzalitet në pikëpamje të dukurive, atëherë ajo është një fuqi, me të cilën së pari fillon kushti ndijor i ndonjë vargu empirik të rrjedhojave, sepse kushti që gjendet në mendje nuk është ndijor e, pra, vetë ai nuk fillon. Prandaj, atëherë ekziston ajo, mospraninë e të cilës e kemi veneruar në të gjitha vagjet empirike, përkatësisht: se vetë kushti i një vargu suksesiv të ngjarjeve do të kishte mund të jetë i pakushtëzuar në mënyrë empirike. Sepse, këtu kushti është jashtë vargut të dukurive (në atë që është inteligjibile) dhe, për këtë arsye, nuk i nënshtrohet kurrfarë kushti ndijor e as ndonjë përcaktimi kohor në mbështetje të shkakut paraprijës.

Por, megjithëkëtë, po ai shkak, por në një kuptim tjetër, bën pjesë po ashtu në vargun e dukurive. Njeriu është dukuri. Vullneti i tij ka karakter empirik, i cili është (empirikisht) shkak i të gjitha veprimeve të tij. Nga të gjitha kushtet, të cilat njeriun e determinojnë sipas këtij karakteri, nuk ekziston asnjë sosh që nuk do të ishte gjetur në vargun e rrjedhojave natyrore dhe i cili nuk do t'i ishte

---

[1] Së këndejmi moraliteti i vërtetë i veprimit (merita ose mëkati), madje edhe moraliteti i sjelljes sonë vetjake, mbetet për ne plotësisht i fshehur. Gjykimet tona (*unsere Zurechnungen*) mund të kenë të bëjnë vetëm me karakterin empirik. Se sa nga e tërë kjo është rrjedhojë e kulluar e lirisë e sa duhet përshkruar natyrës së thjeshtë dhe dobësisë së paqëllimshme të temperamentit ose vetisë së tij fatlume (*merito fortunae*) këtë gjë askush nuk mund ta shpjegojë dhe prandaj, as ta gjykojë drejt.

nënshtruar ligjit të tyre, sipas të cilit assesi nuk ekziston ndonjë kauzalitet i pakushtëzuar empirik mbi atë që ndodh në kohë. Nga këtu asnjë veprim i dhënë (ngase mund të perceptohet vetëm si dukuri) nuk mund të fillojë krejtësisht nga vetvetja e tij. Por, për mendjen nuk mund të thuhet: se para asaj gjendjeje, në të cilën ajo e përcakton vullnetin vjen ndonjë gjendje tjetër, në të cilën vetë ajo gjendje e përcakton vetveten. Meqenëse vetë mendja kurrsesi nuk është ndonjë dukuri dhe, pra, nuk i nënshtrohet kurrfarë kushteve të shqisësisë, del se në të, madje as përsa i përket kauzalitetit të saj, nuk ekziston kurrfarë suksesioni në kohë, dhe, prandaj, lidhur me të nuk mund të zbatohet ligji dinamik i natyrës, i cili përcakton suksesionin në kohë sipas rregullave.

Mendja, pra, është kushti konstant i të gjitha veprimeve të vullnetshme, në të cilat njeriu shfaqet. Secili nga këto veprime është i përcaktuar në karakterin empirik të njeriut që më parë, ende para se të ketë ndodhur. Sa i përket karakterit inteligjibil, nga i cili karakteri empirik është vetëm skema ndijore e tij, për të assesi nuk vlen ndonjë *para* ose *pas* dhe, prandaj, çdo veprim, pa marrë parasysh marrëdhënien kohore, në të cilën ajo gjendet me dukuritë e tjera është rrjedhojë e drejtpërdrejtë e karakterit inteligjibil të mendjes së kulluar, mendje kjo që, pra, vepron në mënyrë të lirë e me këtë rast në zinxhirin e ligjeve natyrore nuk është e determinuar në mënyrë dinamike qoftë me kushte të brendshme apo të jashtme, por kushte këto që paraprijnë në pikëpamje kohore; edhe kjo liri e mendjes nuk mund të kundrohet vetëm negativisht si pavarësi nga kushtet empirike (sepse në këtë mënyrë fuqia e mendjes do të prante të jetë njëri ndër shkaqet e dukurive), por mund të paraqitet edhe në mënyrë pozitive si ndonjë fuqi, e cila mund t'ia fillojë ndonjë rendi nga vetvetja, kështu që në të asgjë nuk mund të zërë fill, por ajo si kusht i kushtëzuar i çdo veprimi volitiv nuk lejon mbi vetveten kurrfarë kushtesh, të cilat kësaj i paraprijnë në pikëpamje kohore, ndërkaq veprimi i saj, megjithëkëtë, zë fill në vargun e dukurive, mirëpo ky veprim këtu kurrë nuk mund të paraqet ndonjë fillim krejtësisht të parë.

Me qëllim që ta shpjegojmë parimin rregullativ të mendjes[1] me anë të një shembulli lidhur me përdorimin empirik të tij, por jo me qëllim që ta vërtetojmë atë (ngase provat e tilla nuk kanë asnjë vlerë për pohimet transcendentale), ta marrim një veprim volitiv, për shembull, ndonjë gënjeshtër qëllimkeqe, me anë të së cilës ndonjë njeri ka shkaktuar huti në rrethin shoqëror, gënjeshtër kjo që shqyrtohet, para së gjithash, sipas motiveve të saja, nga të cilat ajo ka zën fill dhe pastaj vlerësohet sesi, së bashku me pasojat e saj, mund t'i përshkruhet atij. Sa i përket qëllimit të parë ne do ta studiojmë karakterin empirik të tij derisa të mos i gjejmë burimet e tij, të cilat do t'i kërkojmë në edukimin e keq, në shoqërinë e keqe, e pjesërisht, gjithashtu, në vetinë qëllimkeqe të karakterit, i cili, nga natyra e tij nuk ka ndjenjë për turp, pjesërisht në mendjelehtësinë dhe në pamençurinë; me këtë rast nuk mbeten anash as shkaqet e rastit. Në tërë këtë veprojmë në përgjithësi sikurse në shqyrtimin e vargut të atyre shkaqeve, të cilat e determinojnë ndonjë rrjedhojë natyrore. Edhe pse tash mendohet se kështu veprimi është determinuar, fajtori, me gjithë tërë këtë, prapëseprapë, qortohet,

[1] Sipas *Hartenshtajnit* këtu duhet të jetë sintagma "të mendjes së kulluar" (*reinen Vernunft*).

jo për arsye të natyrës fatkeqe të tij, jo për arsye të rrethanave, të cilat ushtrojnë ndikim në të e, për më tepër, as për arsye të jetës së tij të mëparshme, sepse supozohet se krejtësisht mund të mbetet anash se çfarë ka qenë jeta e mëparshme e tij dhe vargu që tash ka kaluar i kushteve mund të konsiderohet sikur fare nuk ka ndodhur, kurse ky veprim i këtij sikur, nga aspekti i së kaluarës, është krejtësiht i pakushtëzuar, sikur fajtori me këtë nga vetvetja e vet ia fillon një vargu të rrjedhojave. Ky qortim mbështetet në një ligj të mendjes me ç'rast mendja konsiderohet si një shkak, i cili, pa marrë parasysh të gjitha kushtet e përmendura empirike, ka mund që sjelljet e këtij njeriu t'i determinojë ndryshe dhe se ky ka qenë dashur ta bëjë këtë. Kauzaliteti i mendjes nuk konsiderohet thjesht si ndonjë lloji i ndeshjes, por sikur më vete është i plotë, madje edhe sikur motivet ndijore të mos kishin qenë për të, por kundër tij; veprimi i ndajshkruhet karakterit inteligjibil të tij: ai është tash, në çastin kur është duke gënjyer, plotësisht fajtor; prandaj me gjithë të gjitha kushtet e veprimit, mendja ka qenë krejtësiht e lirë dhe ky veprim patjetër duhet t'i ndajshkruhet pakujdesisë së saj.

Në këtë gjykatë të qortimit shihet lehtë: se me këtë rast në të merret me mend se e tërë ajo shqisësi nuk e ngacmon mendjen assesi, se mendja nuk ndryshohet (ani pse ndryshohen dukuritë e saj, përkatësisht mënyra, në të cilën ajo shfaqet në rrjedhojat e saj), se në të kurrë nuk paraprinë ndonjë gjendje, e cila determinon gjendjen e ardhshme dhe se, pra, mendja kurrsesi nuk bën pjesë në vargun e bazave të kushteve ndijore, të cilat, sipas ligjeve natyrore, dukuritë i bëjnë të domosdoshme. Ajo, mendja, është e pranishme dhe po ajo në të gjitha veprimet e njeriut në të gjitha rrethanat kohore, por ajo vetë nuk është në kohë dhe nuk kalon, të themi, në ndonjë gjendje të re, në të cilën nuk ka qenë më parë; nga aspekti i kësaj gjendjeje të re mendja ***determinon***, por vetë *ajo nuk mund të jetë e determinuar*. Prandaj, nuk mund ta shtrojmë pyetjen: pse mendja nuk është e përcaktuar ndryshe, por vetëm: pse mendja, me kauzalitetin e saj, nuk i ka determinuar ndryshe dukuritë? Mirëpo, në këtë pyetje nuk është e mundshme asnjë përgjigje, ngase ndonjë karakter tjetër inteligjibil do të kishte shkaktuar ndonjë karakter tjetër empirik dhe, prandja, kur themi se fajtori, me gjithë tërë mënyrën e deritashme të jetesës, prapëseprapë ka mund të përmbahet nga gënejshtra, atëherë kjo do të thotë vetëm: se ajo gjendet nën pushtetin e drejtpërdrejtë të mendjes dhe se mendja, në kauzalitetin e saj nuk i nënshtrohet kurrfarë kushteve të dukurive dhe krahas kohës, dhe se dallimi i kohëve vërtet mund të shkaktojë dallime kryesore midis dukurie, *respective* të njëra ndaj të tjerave, por, meqenëse këto dukuri assesi nuk janë gjësende, e, pra, nuk janë shkaqe më vete, del se ky dallim i kohëve assesi nuk mund të shkaktojë ndonjë dallim midis veprimeve në raportin e tyre ndaj mendjes.

Por, në vlerësimin e veprimeve të lira, duke pasur parasysh kauzalitetin e tyre, mund të arrijmë vetëm deri te *shkaku inteligjibil*, por *jo përtej këtij*; mund të mësojmë se ai mund të jetë i lirë, domethënë i determinuar pavarësisht nga shqisësia dhe se, në këtë mënyrë, mund të jetë kusht i pakushtëzuar në mënyrë ndijore i dukurive. Por, për ç'arsye, në kushtet e dhëna, karakteri inteligjibil i prodhon pikërisht këto dukuri dhe këtë karakter emprik, përgjegjja në këtë pye-

tje e kapërcen larg çdo fuqi të mendjes sonë, madje edhe çdo autorizim të saj për të bërë pyetje. Kjo është e ngjashme sikur të shtrohej pyetja: përse objekti transcendental i të perceptuarit tonë të jashtëm ndijor prodhon pikërisht vetëm të perceptuar në *hapësirë* e jo ndonjë të perceptuar tjetër. Mirëpo, problemin, të cilin kemi patur për detyrë ta zgjidhim assesi nuk na obligon t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, sepse ky problem qëndron në këtë: a ekziston konflikti midis lirisë dhe domosdoshmërisë natyrore në po atë veprim, dhe në këtë pyetje ne kemi dhënë përgjigje të majftueshme, sepse kemi treguar këtë: meqenëse te liria është i mundshëm raporti ndaj disa kushteve krejtësisht të tjera nga ato të domosdoshmërisë natyrore, atëherë del se ligj i kësaj domosdoshmërie natyrore nuk e afikton lirinë dhe, prandaj, edhe liria edhe domosdoshmëria natyrore mund të ekzistojnë pavarësisht nga njëra-tjetra dhe duke mos e penguar njëra-tjetrën.

*

* *

Vërtet duhet patjetër të konstatohet kjo: me këtë ne nuk kemi pasur ndërmend assesi ta provojmë *njëmendësinë* e lirisë si njëra ndër ato fuqi, të cilat ngërthejnë shkaqet e dukurive në botën tonë ndijore, sepse, përveçse kjo nuk do të kishte qenë një vrojtim transcendental, i cili merret vetëm me koncepte, ajo as që do të na shkonte përdore pasi që në mbështetje të përvojës kurrë nuk mund të derivojmë ndonjë gjë që kurrsesi nuk mund të merret me mend sipas ligjit të përvojës. Përveç kësaj, ne nuk kemi pasur ndër mend të provojmë bile as *mundësinë* e lirisë, sepse edhe kjo punë po ashtu nuk do të na kishte shkuar përdore, pasi që nga konceptet e thjeshta *a priori* fare nuk mund ta njohim mundësinë e asnjë bazë reale e as të kurrfarë kauzaliteti. Liria këtu merret vetëm si ide transcendentale, në mbështetje të së cilës mendja mendon absolutisht t'ia fillojë vargut të kushteve në dukuri me anë të asaj që është e pakushtëzuar në mënyrë ndijore, mirëpo, në këtë rast, mendja ngatërrohet në një antinomi me ligjet e veta, të cilët kjo ia përshkruan përdorimit empirik të arsyes. Se kjo antinomi vërtet mbështetet në një dukje të thjeshtë dhe se natyra nuk *është në konflikt* me kauzalitetin e lirisë, kjo është e vetmja gjë, të cilën kemi mund ta bëjmë, gjë e vetme për të cilën kemi qenë të interesuar.

IV. ZGJIDHJA E IDESË KOZMOLOGJIKE TË TOTALITETIT TË NDËRLIDHJES SË DUKURIVE NË EKZISTENCËN E TYRE NË PËRGJITHËSI

Në numrin e kaluar ndryshimet e botës ndijore i kemi kundruar në vargun e tyre dinamik, në të cilin çdo ndryshim i është nënshtruar ndonjë ndryshimi tjetër si shkak i tij. Tash ky varg i gjendjeve na shërben si udhërrëfyes për të arritur deri tek ajo ekzistencë, e cila mund të jetë kushti më i lartë i tërë asaj që është e ndryshueshme, domethënë deri te *qenia e domosdoshme*. Këtu fjala nuk është për kauzalitetin e pakushtëzuar, por për ekzistencën e pakushtëzuar të vetë sub-

stancës. Prandaj, vargun, të cilin e kemi parasysh është vetëm vargu i koncepteve, e jo vargu i perceptimeve nëse njëri është kusht i tjetrit.

Mirëpo, mund të shihet lehtë: meqenëse çdo gjë që gjendet në lidhjen e dukurive është e ndryshueshme e, pra, në ekzistencën e kushtëzuar të saj, atëherë përgjithësisht në vargun e ekzistencës së varur assesi nuk mund të ekzistojë ndonjë anëtar i pakushtëzuar, ekzistenca e të cilit do të kishte qenë absolutisht e domosdoshme dhe, prandaj, sikur dukuritë të kishin qenë gjësende më vete, pikërisht për këtë arsye kushti i tyre do të kishte bërë pjesë, së bashku me atë që është e kushtëzuar, në po atë varg të perceptimeve, atëherë kurrë nuk do të mund të ekzistonte ndonjë qenie e domosdoshme si kusht i ekzistencës së dukurive të botës ndijore.

Mirëpo, regresioni dinamik cilësohet dhe dallon nga regresioni matematik me këtë: meqenëse ky regresion matematik merret vetëm me formimin e një tërësie me anë të pjesëve ose me shthurjen e një tërësie në pjesë të saj, atëherë kushtet e këtij vargu duhet patjetër të konsiderohen si pjesë të tij, pra, si të njëllojshëm dhe, rrjedhimisht, si dukuri. Ndërkaq, në regresionin dinamik nuk është e thënë që kushti, së bashku me atë që është e kushtëzuar, ta përbëjë një varg empirik, sepse këtu fjala nuk është për mundësinë e ndonjë tërësie të pakushtëzuar nga pjesët e dhëna ose për ndonjë pjesë të pakushtëzuar për një tërësi të dhënë, por për nxjerrjen e ekzistencës së rastësishme të vetë substancës nga substanca e domosdoshme.

Pra, te kjo antinomi aparente, për të cilën e kemi fjalën, na mbetet e hapur edhe një dalje: se që të dy propozicionet e kundërta mund të jenë të vërteta në të njëjtën kohë, por në kuptime të ndryshme, kështu që të gjitha gjësendet e botës ndijore të jenë krejtësisht të rastësishme dhe se, pra, prore kanë vetëm një ekzistencë të kushtëzuar në mënyrë empirike, por, megjithëkëtë, në tërë vargun të ekzistojë një kusht joempirik, domethënë të ekzistojë një qenie e domosdoshme e pakushtëzuar, sepse kjo qenie e domosdoshme e pakushtëzuar si kusht inteligjibil kurrë nuk do të bënte pjesë në vargun si anëtar i tij (madje as si anëtar më i lartë) e as nuk do ta kishte bërë kurrfarë anëtari të pakushtëzuar në mënyrë empirike, por tërë botën ndijore do ta kishte lënë në ekzistencën e saj të kushtëzuar empirike, e cila vlen për të gjithë anëtarët. Pra, mënyrë e ndejtimit të një ekzistence të pakushtëzuar si bazë të dukurive do të kishte dalluar nga kauzaliteti empirik i pakushtëzuar (i lirisë) në artikullin e kaluar me faktin: se te liria vetë gjësendi si shkak (*substantia phaenomenon*) prapëseprapë bën pjesë në vargun e kushteve, kurse vetëm *kauzaliteti i* saj merret me mend si inteligjibil, ndërsa këtu qenia e domosdoshme do të duhej patjetër të merret me mend krejtësisht jashtë botës ndijore (si *ens extramundanum*) dhe vetëm e vetëm si inteligjibile dhe kjo është e vetmja mënyrë, me anë të të cilës mund të pengohet që ajo vetë të mos i nënshtrohet ligjit të rastësisë dhe të vartësisë së të gjitha dukurive.

Pra, marrë nga aspekti i çështjes sonë *parimi rregulativ* qëndron në këtë: se çdo gjë në botën ndijore ka një ekzistencë empirike të kushtëzuar dhe se në të fare nuk ekziston, në pikëpamje të cilësdo veti, ndonjë domosdoshmëri e

pakushtëzuar; se në vargun e kushteve nuk ekziston asnjë anëtar, për të cilin nuk mund të pritet, dhe, nëse fare është e mundshme, të kërkohet kushti empirik në ndonjë përvojë të mundshme, se ne asgjë nuk na autorizon që cilëndo ekzistencë ta nxjerrim nga ndonjë kusht jashtë vargut empirik ose që vetë atë ta konsiderojmë si absolutisht të pavarur dhe mëvetësore në vetë vargun dhe se me këtë rast nuk duhet mohuar se i tërë vargu mund të jetë i mbështetur në ndonjë qenie inteligjibile (e cila, për këtë arsye, është e lirë nga çdo kusht empirik dhe, për më tepër, ngërthen bazën e mundësisë së të gjitha dukurive).

Por këtu kurrsesi nuk kemi për qëllim ta provojmë ekzistencën e domosdoshme të pakushtëzuar të ndonjë qenie ose për këtë ekzistencë, së paku, vetëm ta mbështesim mundësinë e ndonjë kushti të kulluar inteligjibil të ekzistencës së dukurive në botën ndijore, por vetëm po ashtu sikundërqë, në njërën anë, kufizojmë mendjen e kulluar që të mos lakojë nga rruga e kushteve empirike dhe të mos humbas rrugën në parimet *transcendentale* të shpjegimit, të cilët nuk mund t'i ndejtojmë *in concreto*, pra, po ashtu, në anën tjetër, të kufizojmë ligjin e përdorimit të thjeshtë empirik të arsyes ashtu që kjo të mos vendosë për mundësinë e gjësendeve në përgjithësi, dhe që, për këtë arsye, atë që është inteligjibile të mos e shpall *të pamundshme*, ani pse nuk është e mundshme që këtë ta përdorim për t'i shpjeguar dukuritë.

Pra, me këtë vetëm vëhet në pah: se rastësia e përgjithshme e të gjitha gjësendeve natyrore (*dass die durchgängige Zufäelligkeit aller Naturdinge*) dhe i të gjitha kushteve empirike të tyre mund të ekzistojnë fare mirë së bashku me supozimin arbitrar mbi ndonjë kusht të domosdoshëm ani pse vetëm inteligjibil, dhe se, për këtë arsye, midis këtyre dy vërtetimeve kurrsesi nuk mund të gjendet një kundërthënie e njëmendtë (*kein Wahrer widerschpruh zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sein*), domethënë se që të dy këto vërtetime *mund të jenë të vërteta* (*sie beiderseit Wahr sein können*). Edhe sikur një qenie e tillë krejtësisht e domosdoshme e arsyes të ishte e pamundshme më vete, prapëseprapë kjo assesi nuk mund të nxirret në mbështetje të rastësisë së përgjithshme (*aus der allgeminen Zufälligkkeit*) dhe të vartësisë së tërë asaj që i përket botës ndijore e, gjithashtu, as në mbështetje të parimit i cili kërkon: se nuk duhet të ndalemi tek asnjë anëtar të vetëm të botës ndijore në rast se ky është i rastit dhe të apelojmë në ndonjë shkak jashtë kësaj bote. Mendja shkon rrugës së vet në përdorimin empirik dhe rrugës së saj të posaçme në përdorimin transcendental.

Bota ndijore përmban vetëm e vetëm dukuri, kurse këto dukuri, në anën tjetër, janë përfytyrime të thjeshta, të cilat përsëri janë të kushtëzuara në mënyrë ndijore; dhe meqenëse ne për objekte tona kurrë nuk i kemi gjësendet më vete, atëhërë nuk duhet të çuditemi se kurrë nuk jemi të autorizuar që nga një anëtar i vargjeve empirike, madje cilido anëtar që të jetë ky, të bëjmë ndonjë kërcim jashtë zinxhirit të shqisësisë, sikur këto të ishin gjësende më vete, të cilat do të ekzistonin jashtë bazës së tyre transcendentale dhe të cilat do të mund të braktisten me qëllim që jashtë tyre të kërkohet shkaku i ekzistencës së tyre, gjë që, fundja, te *gjësendet* e rastit do të duhej të ndodhë patjetër, por jo edhe te *përfytyrimet* e thjeshta për gjësendet, vetë rastësia e të cilave është vetëm fenomen

dhe, prandaj, nuk mund të çojë deri tek asnjë regresion përveçse deri tek ai, i cili i determinon dukuritë, domethënë deri tek ai regresion, i cili është empirik. Por, merrni me mend ndonjë bazë inteligjibile të dukurive, domethënë të botës ndijore, baza e së cilës është e liruar nga rastësia e kësaj bote ndijore, një gjë e tillë nuk është në kundërshtim as me regresionin e pafund empirik në vargun e dukurive e as me rastësinë e tyre të përgjithshme. Kjo ka qenë e vetmja gjë, të cilën kemi mund ta bëjmë me qëllim të evitojmë këtë antinomi aparente dhe vetëm në këtë mënyrë ka mund të nxirret, sepse nëse kushti i përditshëm për çdo *të kushtëzuar* (sa i përket ekzistencës është ndijor dhe nëse pikërisht për këtë arsye i takon vargut, atëherë ai është, përsëri, i kushtëzuar (siç tregon antiteza e antinomisë së katërt). Pra, ose ka qenë e domosdoshme të mbetet një konflikt me mendjen, e cila kërkon atë që është e pakushtëzuar ose kjo e pakushtëzuar të nxirret patjetër jashtë vargut në botën *itneligjibile*, domosdoshmëria e së cilës nuk kërkon e as nuk lejon kurrfarë kushti empirik dhe e cila, prandaj, në raport me dukuritë, është e domosdoshme e pakushtëzuar.

Përdorimi empirik i mendjes (në pikëpamje të kushteve të ekzistencës në botën ndijore) nuk afiktohet me faktin e të pranuarit të ndonjë qenie thjesht inteligjibile, por, në mbështetje të parimit të rastësisë së përgjithshme, shkon prej kushteve empirike kah kushtet më të larta, të cilat janë, gjithashtu, empirike. Por, ky propozicion themel, rregullativ gjithashtu nuk e përjashton të pranuarit të ndonjë shkaku inteligjibil, i cili nuk është në varg, nëse është fjala për përdorimin e kulluar të mendjes (në pikëpamje të qëllimeve), sepse këtu ky shkak inteligjibil do të thotë vetëm ndonjë bazë për ne transcendentale dhe te panjohur të mundësisë së vargut ndijor në përgjithësi dhe ekzistenca e kësaj baze transcendentale, e cila është e pavarur nga të gjitha kushtet e vargut ndijor dhe e cila, duke pasur parasysh të gjitha këto, e domosdoshmja e pakushtëzuar nuk është në kundërshtim me rastësinë e pafund të atij vargu ndijor dhe, në mbështetje të kësaj, as me regresionin, i cili askund nuk përfundon në vargun e kushteve empirike.

Vërejtja përfundimatre rreth tërë antinomisë së mendjes së kulluar

Përderisa ne me konceptet tona të mendjes për objekt kemi vetëm totalitetin e kushteve në botën ndijore si dhe atë që në raport me këtë botë mund të jetë e dobishme për mendjen, deri atëherë idetë tona janë, në të vërtetë, transcendentale, por, megjithëkëtë, *kozmologjike*. Por në çastin, kur ne atë që është e pakushtëzuar (gjë që për të cilën jemi të interesuar më së shumti) e vëmë në atë që është krejtësisht jashtë botës ndijore e, pra, që është jashtë çdo përvoje të mundshme, atëherë idetë bëhen transcendentale: ato nuk shërbejnë vetëm për ta përfunduar përdorimin empirik të mendjes (përdorim ky që mbetet një ide, e cila kurrë nuk mund të derivohet, por të cilës, megjithëkëtë, duhet t'i përmbahemi), por nga kjo ndahen plotësisht dhe vetveten e bëjnë objekte, për të cilat

materiali nuk është marrë nga përvoja dhe realiteti objektiv i të cilave nuk mbështetet në përfundimin e vargut empirik, por në konceptet e kulluara *a priori*. Idetë e këtilla inteligjibile kanë thjesht ndonjë objekt inteligjibil, i cili gjithsesi mund të pranohet si ndonjë objekt transcendental, për të cilin zatën nuk dihet asgjë, por për ta marrë me mend si ndonjë gjësend, i cili me predikatet e tij të posaçme dhe të brendshme mund të përcaktohet, ne, në anën tonë, për këtë nuk kemi as bazën e mundësisë (si të pavarur nga të gjitha konceptet përvojësore) e as arsyetimin më të vogël për të supozuar një objekt të tillë dhe, prandaj, ky objekt transecendental është vetëm një ide. Megjithëkëtë, për të bërë këtë hap na ka nxitur ajo ide kozmologjike, e cila ka shkaktuar antinominë e katërt, ngase ekzistenca e dukurive, e cila kurrsesi nuk mbështetet në vetveten e saj, por është e kushtëzuar, na fton: të kërkojmë diçka që dallon nga të gjitha dukuritë, përkatësisht ndonjë objekt inteligjibil, tek i cili pranë kjo rastësi. Mirëpo, nëse ne i lejojmë vetvetes që jashtë fushës së shqisësisë së gjithmbarshme të supozojmë ndonjë njëmendësi që ekziston më vete, atëherë, pasi që në këtë rast dukuritë duhet patjetër të konsiderohen përfytyrime rasti të objekteve inteligjibile të qenieve të tilla, të cilat edhe vetë janë inteligjenca nuk mbetet tjetër veçse analogjia, sipas së cilës i shfrytëzojmë konceptet empirike për t'i bërë vetvetes ndonjë koncept për gjësendet inteligjibile, për të cilët më vete nuk kam kurrfarë njohjeje. Meqenëse ne atë që është e rastit nuk e njohim ndryshe veçse në mbështetje të përvojës, kurse këtu, megjithëkëtë, fjala është për gjësendet, të cilat assesi nuk duhet të jenë objekte të përvojës, atëherë, për këtë arsye, do të jemi të detyruar që njohjen e tyre ta nxjerrim nga ajo që më vete është e domosdoshme, nga konceptet e kulluara për gjësendet në përgjithësi. Që këndej, hapi i parë, me të cilin kapërcejmë shqisësinë, na detyron që njohjet tona të reja t'i fillojmë më me shqyrtimin e qenies absolutisht të domosdoshme dhe nga konceptet e saj t'i nxjerrim konceptet e të gjitha gjësendeve me kusht që këto të jenë thjesht inteligjibile; dhe këtë përpjekje ne do ta bëjmë në pjesën vijuese kryesore.

LIBRI I DYTË I DIALEKTIKËS TRANSCENDENTALE

Pjesa e tretë kryesore

Ideali i mendjes së kulluar

Kaptina e parë

Ideali në përgjithësi

Ne kemi parë më parë se në bazë *të koncepteve të kulluara të arsyes* e pa kurrfarë kushte të shqisësisë nuk mund të përfytyrohen kurrfarë objektesh, ngase mungojnë kushtet e realitetit objektiv të atyre koncepteve, në të cilat nuk gjendet asgjë tjetër përveç formës së thjeshtë të të menduarit. Megjithëkëtë, nëse

zbatohen në dukuri ato mund të përfytyrohen in concreto, sepse pikërisht në dukuri ato e kanë materialin për një koncpet përvojësor, i cili nuk është tjetër veçse një koncept i arsyes *in concreto*. Mirëpo, *idetë* gjenden edhe më larg realitetit objektiv se *kategoritë*, sepse nuk mund të gjendet asnjë dukuri, në të cilat ato do të mund të përfytyrohen *in concreto*. Ato përmbajnë njëfarë plotësie, deri tek e cila nuk arrin kurrfarë njohjeje e mundshme empirike, dhe mendja, në këtë rast, ka parasysh vetëm njëfarë uniteti sistematik, kah i cili ajo synon ta afrojë unitetin e mundshëm empirik, por të cilin kurrë nuk ia del ta arrijë.

Por, si duket, nga realiteti objektiv gjendet edhe me larg se ideja ai që unë e quaj *ideal*, me të cilin unë kuptoj idenë, jo vetëm *in concreto*, por *in individuo*, domethënë duke e kundruar si një gjësend të përveçëm, i cili vetëm e vetëm, në mbështetje të idesë mund të përcaktohet ose, përkundrazi, është i përcaktuar me anë të saj.

Në tërë përsosmërinë e saj të gjithmbarshme, njerëzia nuk ngërthen vetëm zgjerimin e të gjitha atyre vetive thelbësore, të cilat i takojnë kësaj natyre dhe të cilat përbëjnë konceptin tonë, të cilin e kemi për të deri te kongruenca e plotë me qëllimet e saj, gjë që do të kishte qenë ideja e jonë mbi njerëzinë e përsosur, por ajo ngërthen edhe tërë atë jashtë këtij koncepti i përket përcaktimit të përgjithshëm të idesë, ngase nga të gjitha predikatet e kundërta vetëm një i vetmi mund të jetë i përshtatshëm për idenë e njeriut më të përsosur. Ajo që për ne është një ideal, po ajo *për Platonin* ka qenë *ide e aryes hyjnore*, një objekt i përveçëm në të perceptuarit e kulluar të kësaj arsyeje, ajo që është më e përsosur në secilin lloj të qenieve të mundshme dhe që është baza më e parë e të gjitha reproduksioneve në dukuri.

Duke mos u ngritur aq lart patjetër duhet të pranojmë se mendja njerëzore ngërthen në vete, jo vetëm ide, por edhe ideale, të cilat, ç'është e vërteta, nuk kanë fuqi krijuese sikur idealet *platoniane*, por të cilat, megjithëkëtë, kanë fuqi *praktike* (si parime rregullative) dhe gjenden në bazën e mundësisë së përsosmërisë së disa *veprimeve*. Konceptet morale nuk janë koncepte krejtësisht të kulluara të mendjes, sepse në bazën e tyre gjendet diçka empirike (kënaqësia dhe pakënaqësia). Megjithëkëtë, nga aspekti i parimit, me anë të cilit mendja ia vë kufijtë lirisë, e cila më vete nuk ka ligj (pra, kur kundrohen vetëm nga pikëpamja e formës së tyre) këto mund të shërbejnë më mirë si shembuj të koncepteve të kulluara të mendjes. Në pastërtinë e tyre të plotë, virtyti dhe urtësia janë ide. Por mentaku (i stoikëve) është një ideal, domethënë një njëri që ekziston vetëm në mendime, por që përputhet plotësisht me idenë e urtësisë. Sikundër që ideja jep *rregull*, po ashtu ideali, në rastin e këtillë, shërben si prototip (*Urbilde*) për përcaktimin e plotë të reproduksionit (*Nachbildes*) dhe për vlerësimin e veprimeve tona, ne nuk kemi asnjë kriter tjetër, përveç sjelljeve të këtij njeriut hyjnor në ne (*als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns*), me të cilin krahasohemi për ta vlerësuar vetveten dhe kështu të përmirësohemi, ani pse kurrë nuk do t'ia dalim të arrijmë në përsosmërinë e tij. Megjithëse nuk do të mund t'u pranohet realiteti objektiv (ekzistenca), prapëseprapë kjo nuk është arsye që këto ideale të mund të konsiderohen fantazi, por shërbejnë si një kriter

i domosdoshëm i mendjes, të cilës i nevojitet një koncept për atë që është e plotë në llojin e vet me qëllim që sipas tij t'i vlerësojë dhe t'i matë shkallët dhe mungesat e asaj që është jo e plotë. Mirëpo, të duash të realizosh një ideal në ndonjë shembull, domethënë në dukuri, si bie fjala të mentakut në ndonjë roman, kjo është një punë që nuk bën dot dhe, përveç kësaj, në vete ka diçka të pakuptim dhe pak a shumë profitues, pasi që pengesat natyrore pengojnë në mënyrë të pareshtur plotësinë në ide dhe bëjnë që, në përpjekjen e këtillë, çdo iluzion të jetë i pamundshëm dhe, në këtë mënyrë, edhe vetë *mirësinë* (das Gute), e cila gjendet në ide e bën të dyshimtë dhe të ngjashme me ndonjë fantazi.

Kështu qëndron çështja me idealin e mendjes, i cili prore duhet patjetër të mbështetet në koncepte të caktuara, dhe i cili duhet të shërbejë patjetër si rregull dhe si mostër, qoftë si udhërrëfim se si duhet vepruar, qoftë si kriter për vlerësime në të menduar. Krejtësisht ndryshe çështja qëndron me ato produkte të fantazisë, rreth të cilave askush nuk mund të përcaktohet dhe për të cilat askush nuk do të mund të japë ndonjë koncept të kuptueshëm; këto produkte janë si *monograme*, të cilat paraqesin vetëm veprimet që janë të izoluar, megjithëse nuk janë të caktuar sipas asnjë rregulli, i cili mund të tregohet; ato më parë formojnë, si të thuash, ndonjë skicë, e cila pezullon midis përvojave të ndryshme se ndonjë figurë të caktuar të ngjashme me ato piktura çfarë janë ato, për të cilat piktorët dhe fiziognomët thonë se i kanë në kokë dhe të cilat duhet të jenë ndonjë hije e pakuptueshme e produkteve apo, për më tepër, e vlerësimeve të tyre. Këto mund të quhen ideale të shqisësisë, ani pse vetëm përafërsisht, sepse ato duhet të jenë model i perceptimeve të mundshme empirike, model, i cili nuk mund të arrihet, dhe, megjithëkëtë, ato kurrsesi nuk paraqesin ndonjë rregull, i cili mund të përkufizohet dhe të shqyrtohet.

Mirëpo, atë që mendja ka për qëllim ta bëjë me idalet e saj është përcaktimi i përgjithshëm sipas rregullave *a priori*. Që këndej ajo e merr me mend një objekt, i cili sipas parimeve duhet të jetë krejtësisht i përcaktueshëm, ani pse për një gjë të këtillë mungojnë kushtet e mjaftueshme në përvojë dhe, prandaj, vetë koncepti është transcendental.

Pjesa e tretë kryesore

Kaptina e dytë

Për idealin transcendental

(Prototypon transcendentale)

Nga aspekti i asaj që përmban në vetveten e tij çdo koncept është i papërcaktuar dhe gjendet nën këtë propozicion themelor të *përcaktueshmërisë*: se nga çdo njëri nga këto dy predikate të kundërta kontradiktore atij mund t'i takojë vetëm një, ky propozicion themelor mbështetet në propozicionin e kundërthënies dhe që këndej ky është një parim i thjeshtë logjik, në të cilin abs-

traktohet nga çdo përmbajtje e njohjes, kurse merret parasysh vetëm forma logjike e saj.

Mirëpo, sipas mundësisë së tij, çdo gjësend gjendet edhe nën propozicionin themelor të përcaktimit të plotë, sipas të cilit nga të gjitha predikatet e mundshme të gjësendeve, nëse këto të fundit krahasohen me kundërtitë e tyre, atij mund t'i takojë një predikat. Ky propozicion themelor nuk mbështetet vetëm në propozicionin e kundërthënies, ngase në të, përveç marrëdhënies midis dy predikateve, çdo gjësend kundrohet edhe në raport me mundësinë e gjithmbarshme si tërësi e të gjitha predikateve të gjësendeve në përgjithësi, dhe pasi që ky mundësinë e këtillë e supozon si kusht *a priori*, atëherë në të çdo gjë supozohet ashtu sikundër ai nga pjesa, të cilën ai e merr nga mundësia e gjithmbarshme, e nxjerr mundësinë vetjake të tij.[1] Pra, parimi i përcaktimit të përgjithshëm ka të bëjë me përmbajtjen e jo vetëm me formën logjike. Ai është propozicion themelor i sintezës së të gjitha predikateve, të cilat duhet ta përbëjnë konceptin e plotë të një gjësendi e jo vetëm propozicionin themelor të të përfytyruarit analitik me anë të njërit nga dy predikatet e kundërta, dhe ai përmban një supozim transcendental, përkatësisht supozimin e materies së *çdo mundësie*, materie kjo, e cila duhet *a priori* të përmbajë *të dhënat* për mundësinë e *posaçme* të çdo gjësendi.

Propozicioni: *çdo gjë që ekziston është plotësisht e përcaktuar* do të thotë, jo vetëm se atij prore i takon njëri nga çdo çift i predikateve *të dhëna* që midis tyre janë në kundërshtim me njëri-tjetër, por gjithashtu se nga të gjitha predikatet *e mundshme* atij prore i takon një predikat; në mbështetje të këtij propozicioni nuk krahasohen vetëm predikatet midis tyre në mënyrë logjike, por edhe vetë gjësendi krahasohet me të gjitha predikatet tok në mënyrë transcendentale. Me të dëshirohet të thuhet kjo: për ta njohur plotësisht ndonjë gjësend ne duhet të njohim tërë atë që është e mundshme dhe në mbështetje të kësaj ta përcaktojmë plotësisht, qoftë në mënyrë pohuese, qoftë në mënyrë mohuese. Prandaj, përcaktimi i plotë është një koncept, të cilin ne kurrë nuk mund ta përfytyrojmë *in concreto* në totalitetin e tij që, pra, mbështetet në një ide, e cila selinë e saj e ka vetëm e vetëm në mendje, e cila arsyes ia imponon rregullin e përdorimit të plotë të saj.

Ani pse tash kjo ide për *shumën e të gjitha mundësive*, nëse kjo shumë si një kusht gjendet në bazën e përcaktimit të plotë të çdo gjësendi edhe vetë është ende e papërcaktuar në pikëpamje të atyre predikateve, të cilat kanë shumë mund ta përbëjnë dhe, kështu, ne në të marrim me mend vetëm e vetëm një shumë të të gjitha predikateve të mundshme në përgjithësi, prapëseprapë, me

[1] Pra, me anë të këtij propozicioni themelor çdo gjësend është në raport ndaj një korelati të përbashkët, përkatësisht ndaj mundësisë së gjithmbarshme, e cila, nëse ajo (përkatësisht materiali për të gjitha predikatet e mundshme do të gjendej në idenë e një të vetmi gjësend, do ta provonte një ngjashmëri të çdo gjëje që është e mundshme në mbështetje të identitetit të bazave të përcaktimit të tij të plotë. Përcaktueshmëria e çdo koncepti i nënshtrohet përgjithësisë (*universalitas*) së parimit themelor të përjashtimit të ndonjë gjëje të mesme midis dy predikateve të kundërta, kurse përcaktimi i një gjësendi i nënshtrohet gjithmbarshmërisë (*universitas*) ose shumës së të gjitha predikateve të mundshme.

rastin e shqyrtimit më të përafërt, konstatojmë se kjo ide si një koncept origjinar përjashton një grumbull konceptesh, të cilat, si të dhëna, janë të dhënë tashmë në mbështetje të predikateve të tjera, të cilat nuk mund të gjenden njëra pranë tjetrës, dhe se ajo vjen e pastrohet deri te një koncept që është plotësisht i përcaktuar *a priori* dhe, në këtë mënyrë, vjen e bëhet koncept i një objekti të përveçëm, i cili me anë të vetë idesë është i përcaktuar plotësisht dhe, për këtë aryse, patjetër duhet të quhet *ideal* i mendjes së kulluar.

Nëse i shqyrtojmë të gjitha predikatet e mundshme, jo vetëm në mënyrë logjike, por edhe në atë transcendentale, domethënë në pikëpamje të përmbajtjes së tyre, e cila në to mund të merret me mend *a priori*, atëherë konstatojmë se me anë të disave nga këto prediaktë përfytyrohet një qenie, kurse me anë të tjerave një joqenie e thjeshtë (*eine blosses Nichtsein*). Mohimi logjik, i cili shprehet vetëm me anë të fjalëzës: *jo* nuk i takon kurrë një koncepti, por vetëm marrëdhënies së tij, në të cilën ai qëndron me ndonjë koncept tjetër në një gjykim dhe, prandaj, ky mohim logjik as përafërsisht nuk mund të jetë i mjaftueshëm për ta treguar ndonjë koncept sipas përmbajtjes së tij. Shprehja: *jo i vdekshëm* kurrsesi nuk mund të bëjë të kuptojmë se me anë të saj shprehet ndonjë joqenie e thjeshtë në vetë objektin, por asaj përmbajtja nuk i intereson fare. Përkundrazi, një mohim transcendental do të thotë një joqenie më vete (*das Nichtsein an sich selbst*), të cilit i vëhet kundruall pohimi transcendental, i cili është një diçka (*ein Etwas ist*), koncepti më vete i së cilës shpreh ndonjë qenie dhe, që këndej, quhet realitet (*Sachheit*), sepse vetëm në mbështetje të këtij pohimi transcendental dhe vetëm brenda sferës së të vlejturit të tij gjësendet janë diçka (gjësende), ndërkaq negacioni që gjendet kundruall do të thotë thjesht ndonjë mangësi (*einen blossen Mangel*) dhe aty ku merret me mend vetëm ai aty përfytyrohet heqja e çdo gjësendi (*wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird*).

Pra, askush nuk mund ta merr me mend ndonjë mohim si të përcaktuar nëse për bazë nuk e merr pohimin e kundërt. Ai që lind i verbër nuk mund të krijojë as përfytyrimin më të vogël për errësirën, sepse nuk ka kurrfarë përfytyrime për dritën; as njeriu i egër për varfërinë, sepse nuk di gjë për mirëqenien. Kush është i padishëm ai nuk ka kurrfarë koncepti për mosdijen e tij, sepse nuk ka kurrfarë koncepti për shkencën etj.[1] Pra, edhe të gjitha konceptet për negacionet janë të derivuara dhe realiteti përmban të dhëna dhe, si të thuash, materien apo përmbajtjen transcendentale për mundësinë dhe për përcaktimin e plotë të të gjitha gjësendeve.

Pra, nëse për arsye të përcaktimit të plotë supozohet në mendjen tonë ndonjë substrat transcendental, i cili, si të thuash, në vete përmban të tërë rezervën e materialit, nga i cili është e mundshme të merren të gjitha predikatet e gjësen-

[1] Observacionet dhe llogaritjet e astronomëve na kanë mësuar lidhur me shumëçka që është e denjë të admirohet, por, në fakt, më e rëndësishme është se ata na kanë zbuluar humnerën e *mosdijes*, të cilën mendja njerëzore, pa këto njohje, kurrë nuk do të kishte mund ta përfytyrojë se është aq e madhe. Persiatja për këtë humnerë patjetër duhet të shkaktojë një ndryshim të madh në përcaktimin e qëllimeve të fundit të përdorimit tonë të mendjes.

deve, atëherë ky substrat nuk është tjetër veçse ideja e gjithmbarshmërisë së realitetit (*omnitudo realitatis*). Atëherë të gjitha mohimet e njëmendta nuk janë tjetër veçse kufizime, kurse ato nuk do të mund të quheshin ashtu sikur në bazën e tyre të mos gjendej ajo që është e pakufizuar (gjithmbarshmëria).

Mirëpo, në mbështetje të këtij gjithëposedimi (*Allbesiz*) të realitetit është përfytyruar edhe koncepti i një gjësendi më vete si plotësisht i caktuar, pastaj koncepti i një qenie më reale (*entis realissimi*) është koncepti i një qenie të përveçme, sepse nga të gjitha predikatet e mundshme të kundërta në përcaktimin e saj gjendet një predikat, përkatësisht ai predikat i cili absolutisht i takon asaj që ekziston. Pra, ajo që gjendet në bazën e përcaktimit të plotë, përcaktim ky që doemos gjendet tek e tërë ajo që ekziston, është një ideal transcendental dhe ky përbën kushtin e plotë e më të lartë material të mundësisë së tij, në të cilin, sipas përmbajtjes së tyre, doemos duhet të reduktohet i tërë mendimi për objektin në përgjithësi. Mirëpo, ky është, gjithashtu, ideali i njëmendtë, për të cilin mendja njerëzore është e aftë, sepse vetëm në këtë rast të vetëm përcaktohet plotësisht me vetveten koncept i përgjithshëm më vete për një gjësend dhe njihet si përfytyrim për një individ.

Përcaktimi logjik i ndonjë koncepti nga ana e mendjes mbështetet në një silogjizëm disjunktiv, në të cilin premisa e sipërme ngërthen ndarjen logjike (ndarjen e sferës së një koncepti të përgjithshëm), premisa e poshtme e kufizon këtë sferë në një pjesë, kurse përfundimi me anë të kësaj pjese e përcakton konceptin. Koncepti i përgjithshëm i realitetit në përgjithësi nuk mund të ndahet *a priori*, ngase pa përvojë nuk njihen kurrfarë lloje të caktuara të realitetit, të cilët do të gjendeshin nën atë gjini. Pra, premisa e sipërme transcendentale e përcaktimit të plotë të të gjitha gjësendeve nuk është gjë tjetër veçse përfytyrimi i grumbullit të tërë realitetit; ky përfytyrim nuk është thjesht një koncept, i cili përfshin në vetvete të gjitha predikatet sipas përmbajtjes së tyre transcendentale, por është një koncept, i cili këto i përfyshin në vete; dhe përcaktimi i plotë i çdo gjësendi mbështetet në kufizimin e tërë kësaj gjithmbarshmërie të realitetit pasi që nga diçka e tij u ndajshkruhet gjësendeve, kurse pjesët e tjera përjashtohen nga ai, gjë që përputhet me ose-ose[1] të premisës së sipërme disjunktive dhe me përcaktimin e objektit me anë të njërit nga anëtarët e kësaj ndarjeje në premisën e poshtme. Prandaj, përdorimi i mendjes, me anë të të cilit ajo për bazë të përcaktimit të saj të të gjitha gjësendeve të mundshme vë idealin transcendental është analogjik me atë përdorim, sipas të cilit ajo vepron në silogjizmin disjunktiv; ky ishte propozicioni, të cilin unë më parë e kam marrë si bazë të ndarjes sistematike të të gjitha ideve transcendentale dhe sipas të cilit ato prodhohen paralelisht dhe sipas tri llojeve të silogjizmit.

Kuptohet vetvetiu se mendja për arsye të qëllimit të saj përkatësisht për ta përfytyruar vetëm përcaktimin e domosdoshëm dhe të plotë të gjësendeve nuk supozon ekzistencën e ndonjë qenie të tillë, e cila i përgjigjet idealit, por e supozon vetëm idenë e saj, me qëllim që nga një totalitet të pakushtëzuar të

[1] Në botimin e parë thuhet "me ose-ose" si thuhet edhe këtu në përkthimin tonë; mirëpo, në botimin e dytë thuhet "me ose dhe ose" (*entweder und oder*).

përcaktimit të plotë të nxjerrë totalitetin e kushtëzuar, domethënë totalitetin e asaj që është e kufizuar. Pra, për mendjen ideali është prototip (*prototypon*, *Urbild*) i të gjitha gjësendeve, të cilat të gjitha tok si kopje të plota (*ectyp*) marrin nga ai materialin për mundësinë e vet, dhe të cilat, edhe pse pak a shumë i afrohen, prapëseprapë prore janë deri në pafund larg tij.

Kështu, pra, çdo mundësi e gjësendeve (e sintezës së llojllojshmërisë sipas përmbajtjes së saj) konsiderohet e derivuar, kurse origjinare konsiderohet vetëm mundësia e asaj që në vete përfshin tërë realitetin, sepse të gjitha mohimet (të cilat, megjithëkëtë, janë të vetmet predikate, në mbështetje të të cilave çdo gjë tjetër mund të dallohet nga qenia më reale) janë kufizime të kulluara të një realiteti më të madh dhe, fundja, me të madhit ndër të gjitha realitetet e tjera dhe, pra, këto mohime këtë realitet më të lartë e supozojnë dhe në përmbajtjen e tyre janë thjesht të derivuara nga ky. E tërë llojllojshëmria e gjësendeve është vetëm po ashtu një mënyrë e shumëfisht i kufizim të konceptit të realitetit më të lartë, i cili është i mundshëm vetëm si një mënyrë e ndryshme e kufizimit të hapësirës së pafund. Që këtij objekti i idealit të mendjes, i cili gjendet vetëm në të, quhet gjithashtu qenie origjinare (*ens originarium*); nëse përmbi këtë nuk ekziston kurrfarë qenie tjetër më e lartë atëherë ai quhet qenia më e lartë ndër të gjitha qeniet (*ense ntium*). Mirëpo, e tërë kjo nuk do të thotë një marrëdhënie objektive e një objekti të njëmendtë me gjësendet e tjera, por vetëm marrëdhënia e ideve me konceptet dhe, prandaj, ne na lë në mosdije të plotë për ekzistencën e ndonjë qenie, e cila cilësohet me një përparësi të tillë të jashtëzakonshme.

Meqenëse gjithashtu nuk mund të thuhet: se ndonjë qenie origjinare përbëhet nga shumë qenie të derivuara, sepse secila nga këto qenie të derivuara supozon qenien origjinare dhe, pra, nuk mund ta përbëjë, del se ideali i qenies origjinare patjetër duhet të merret me mend si i thjeshtë.

Që këtej, nëse duam të flasim në mënyrë të rreptë, nxjerrja e çdo mundësie tjetër nga kjo qenie origjinare gjithashtu nuk do të mund të konsiderohet si ndonjë *kufizim* i realitetit të saj më të lartë dhe, si të thuash, të *ndarjes* së saj, sepse, në këtë rast, qenia origjinare do të konsiderohej si ndonjë agregat thjesht i qenieve të derivuara, gjë që, sipas asaj që është thënë më parë, është e pamundshme, ani pse ne, në skicën e parë të papërpunuar, e kemi paraqitur në këtë mënyrë. Përkundrazi, realiteti më i lartë do të kishte përbërë bazën e mundësisë së të gjitha gjësendeve si një *parim* e jo si një *grumbull*, dhe llojllojshmëria nuk do të kishte mund të mbështetet në kufizimin e vetë qenies origjinare, por në zhvillimin e saj të plotë, në të cilin do të bënte pjesë pikërisht edhe e tërë shqisësia e jonë së bashku me tërë realitetin në dukuri, shqisësi kjo që nuk mund t'i takojë idesë së qenies më të lartë si pjesë përbërëse.

Nëse ne tash këtë ide, pasi ta kemi hipostazuar, edhe më tutje do ta shqyrtojmë në këtë mënyrë, atëherë, thjesht në bazë të konceptit të realitetit më të lartë, do të mund ta përcaktojmë qenien origjinare si qenie që është e vetme, e thjeshtë, e mjaftueshme për të gjitha, e amshueshme etj., me një fjalë, ne do të mund që në plotësinë e saj të pakushtëzuar ta përcaktojmë me anë të gjitha

predikamenteve. Koncepti i një qenie të tillë është koncepti për zotin i kuptuar në kuptimin transcendental; dhe kështu ideali i mendjes së kulluar është objekt i një *teologjie* transcendentale siç kam treguar edhe më parë.

Mirëpo, ky përdorim i idesë transcendentale do t'i kishte kapërcyer kufijtë e përckatimit të autorizimit të saj, sepse mendja atë e ka marrë si bazë të përcaktimit të plotë të të gjitha gjësendeve në përgjithësi vetëm *si koncept* për realitetin e gjithmbarshëm, duke mos kërkuar, në këtë rast, që i tërë ky realitet të jetë objektivisht i dhënë dhe, për më tepër, ta përbëjë ndonjë gjësend. Kjo kërkesë është një fiksion i thjeshtë, me anë të të cilit në llojllojshmërinë e ideve tona e bashkojmë dhe e realizojmë në një ideal si ndonjë qenie e posaçme, gjë për të cilën ne nuk kemi kurrfarë autorizimi, për më tepër, as mundësi që ta aprovojmë një hipotezë të tillë. Po kështu qëndron çështja edhe me të gjitha konsekuencat, të cilat dalin nga një ideal i tillë: përckatimi i plotë i gjësendeve në përgjithësi, për çka ka qenë e domosdoshme një ide, këtyre fare nuk u intereson dhe këto nuk kanë kurrfarë ndikimi në këtë përcaktim.

Nuk është mjaft të përshkruhen veprimet e mendjes sonë dhe të dialektikës së saj; ne duhet patjetër të kërkojmë t'i zbulojmë edhe burimet e saj në mënyrë që vetë këtë dukje apo aparencë të mund ta shpjegojmë si një fenomen të arsyes, sepse ideali për të cilin e kemi fjalën mbështetet në një ide natyrore e jo në një ide thjesht arbitrare. Për këtë arsye unë e shtroj pyetjen: në ç'mënyrë mendja përfundon që çdo mundësi të gjësendeve e konsideron si të derivuar nga një mundësi të vetme, e cila gjendet në bazën e tyre, përkatësisht nga mundësia e realitetit më të lartë e madje të supozojë sikur ky realitet më i lartë është i ngërthyer në një qenie origjinare?

Përgjigjja imponohet vetvetiu nga ajo që është thënë në analitikën transcendentale. Mundësia e objekteve të shqisave është në marrëdhënien e këtyre objekteve me mendimin tonë, në të cilën diçka (në të vërtetë, forma empirike) mund të merret me mend *a priori*, kurse, në anën tjetër, ajo që përbën materien, realitetin në dukuri (ajo që korrespondon me ndijimin) duhet patjetër të jetë e dhënë sepse pa këtë ajo nuk do të mund të merrej me mend e as mundësia e saj nuk do të mund të përfytyrohej. Por një objekt i shqisës mund të përcaktohet plotësisht vetëm nëse krahasohet me të gjitha predikatet e dukurisë dhe, pastaj, me anë të këtyre të përfytyrohet qoftë në mënyrë pohuese ose në mënyrë mohuese. Por, meqenëse ajo që përbën vetë gjësendin (në dukuri), pra, meqenëse realiteti duhet patjetër të jetë i dhënë, pa të cilën ai vetë nuk do të mund as të merret me mend, kurse, në anën tjetër, ajo në të cilën është i dhënë realiteti i të gjitha dukurive është përvoja, e cila është një dhe përfshin çdo gjë (*allbefassende*), atëherë materia e mundësisë së të gjitha objekteve të shqisës duhet patjetër të supozohet si e dhënë në ndonjë esencë, në kufizimin e së cilës vetëm e vetëm mund të mbështetet çdo mundësi e objekteve empirike, dallimi midis tyre dhe përcaktimi i tyre i plotë. Mirëpo, në të vërtet, neve nuk mund të na jenë të dhëna kurrfarë objekte të tjera, por vetëm objektet e shqisave dhe këto zatën nuk mund të jenë të dhëna tjetërkund veçse vetëm në kontesktin e ndonjë përvoje të mundshme dhe, për këtë arsye, *për ne* asgjë nuk është objekt nëse nuk supozon thel-

bin e tërë realitetit empirik si kusht i mundësisë së tij. Në mbështetje të një iluzioni natyror ne këtë e konsiderojmë si një propozicion themelor, i cili duhet doemos të vlejë për të gjitha gjësendet në përgjithësi, kurse ai vlen vetëm për ato objekte, të cilat janë të dhëna në dukuri si objekte të shqisave tona. Prandaj, duke e flakur këtë kufizim, parimin empirik të koncepteve tona të mundësisë së gjësendeve si dukuri ne do ta konsiderojmë si një parim transcendetnal të mundësisë së gjësendeve në përgjithësi.

Por fakti se më pastaj ne e hipostazojmë këtë ide për thelbin e tërë realitetit del ngase ne e transferojmë në mënyrë dialektike unitetin *distributiv* të përdorimit empirik të arsyes në unitet *kolektiv* të një tërësie përvojësore dhe ngase në këtë tërësi dukuritë i marrim me mend një gjësend të përveçëm, i cili në vete ngërthen tërë realitetin empirik, dhe i cili, më pastaj, me anë të subrepcionit transendetnal tashmë të përmendur, e ngatërrohet me konceptin e një gjësendi, i cili qëndron në kulmin e mundësisë së të gjitha gjësendeve, për përcaktimin e plotë të të cilave ajo i jep kushtet reale.[1]

Pjesa e tretë kryesore

Kaptina e tretë

Provat e mendjes spekulative, në mbështetje të të cilave nxirret ekzistenca e qenies më të lartë

Pa marrë parasysh këtë nevojë të ngutshme të mendjes për të supozuar diçka që do të mund t'i shërbente arsyes si bazë e plotë e përcaktimit të gjithanshëm të koncepteve të saj, prapëseprapë mendja shumë lehtë e veneron karakterin ideal dhe fiktiv të një supozimi të tillë që vetëm me këtë të jetë e nxitur që një produkt të thjeshtë të mendimit të vet ta merr menjëherë si ndonjë qenie reale sikur të mos ishte me diçka tjetër e shtyrë që vendin e pushimit të vet ta kërkojë diku në regresion, i cili çon nga ajo që është e kushtëzuar që është e dhënë kah ajo që është e pakushtëzuar, e cila vërtet nuk është e dhënë më vete dhe sipas konceptit të saj të thjeshtë si diçka reale, por e cila është e vetmja që mund ta përfundojë vargun e kushteve, të cilat rrjedhin nga parimet e saj. Kjo është rruga natyrore, nëpër të cilën kalon çdo mendje njerëzore, madje edhe ajo më e rendomta, ani pse çdo mendje nuk ia del të qëndrojë në të. Ajo nuk niset

[1] Pra, megjithëse në të vërtetë është një përfytyrim i thjeshtë, prapëseprapë ky ideal i qenies më reale së pari *realizohet*, domethënë bëhet objekt, pastaj *hipostazohet* dhe, më në fund, me anë të një progresioni natyror të mendjes kah plotësia e unitetit ai, për më tepër, *personifikohet*, siç do të tregojmë së shpejti. Në të vërtetë, uniteti rregulativ i përvojës nuk mbështetet në vetë dukuritë (në vetë shqisësinë), por në bashkimin e llojllojshmërisë së tyre të derivuar me ndihmën e arsyes (në një apercepcion) dhe, prandaj, bën që uniteti i realitetit më të lartë dhe përcaktueshmëria e plotë (mundësia) e të gjitha gjësendeve të gjendet në ndonjë arsye më të lartë (*in einem höchsten Verstande*), e, pra, në ndonjë *inteligjencë*.

nga konceptet, por nga përvoja e rëndomtë dhe, prandaj, për bazë merr diçka ekzistente. Mirëpo, ky truall sharron nëse nuk është i mbështetur në ndonjë shkëmb të palëvizshëm të asaj që është absolutisht e domosdoshme. Por, pa mbështetje edhe vetë ky shkëmb i asaj që është absolutisht e domosdoshme do të pezullojë nëse ende ka hapësirë të zbrazët jashtë tij dhe nën të dhe nëse ai vetë nuk i mbush të gjitha këto kështu që për këtë nuk mbetet vend për çfarëdo *pse*, kjo do të thotë nëse, sipas realitetit të tij, nuk është e pakufishme.

Nëse ekziston ndonjë gjë, cilado qoftë ajo, atëherë duhet patjetër të pranohet gjithashtu se ka diçka që ekziston *në mënyrë të domosdoshme*, sepse ajo që është e rastësishme ekziston vetëm me kusht që të ekzistojë diçka tjetër si kusht i saj, kurse po ky përfundim vlen edhe për këtë shkak dhe kështu me radhë përderisa të mos arrihet deri te një shkak, i cili nuk është i rastit dhe i cili, pikërisht për këtë arsye, ekziston pa kushte në mënyrë të domosdoshme. Kjo është prova, në të cilën mendja e mbështet përparimin e saj kah qenia origjinare.

Tash mendja i kushton kujdes konceptit të një qenieje, të cilës i ka hije një përparësi e tillë e ekzistencës siç është domosdoshmëria e pakushtëzuar, jo aq me qëllim që nga koncepti i kësaj qenieje ta nxjerrë (më pastaj) a priori ekzistencën e saj (sepse sikur ajo të merrte guximin të veprojë në këtë mënyrë, atëherë do të kishte mund të gjurmojë vetëm në mesin e koncepteve dhe nuk do të kishte pasur nevojë që për bazë ta merr ndonjë ekzistencë të dhënë), sa me qëllim që midis të gjitha koncepteve të gjësendeve të mundshme ta gjejë atë koncept, i cili në vete nuk përmban asgjë që do të ishte në kundërthënie me domosdoshmërinë absolute, sepse qysh në bazë të përfundimit të parë mendja konsideron se është provuar se, megjithëkëtë, patjetër duhet të ekzistojë diçka që është absolutisht e domosdoshme. Mirëpo, nëse ajo tash është në gjendje që të flakë çdo gjë që nuk përputhet me këtë domosdoshmëri, përveç njërit, atëherë kjo një është qenia absolutisht e domosdoshme, qoftë se domosdoshëmria e saj mund të kuptohet, domethënë të nxirret nga koncepti i saj, qoftë se nuk mund të kuptohet.

Ajo, koncepti i së cilës për çdo "*pse*" në vete ngërthen "*sepse*", ajo që nuk ka kurrfarë të metash në asnjë pjesë të veten dhe në asnjë kuptim, ajo që për çdo gjë shërben si arsye e mjaftueshme, ajo, pikërisht për këtë arsye, duket se paraqet atë qenie, e cila është e përshtatshme për domosdoshmërinë absolute, sepse duke i ngërthyer në vete të gjitha kushtet për çdo gjë që është e mundshme ajo nuk ka nevojë për kurrfarë kushti dhe, për më tepër, nuk është e aftë për kusht; prandaj, ajo, pak së paku, i përgjigjet konceptit të domosdoshmërisë së pakushtëzuar, në ç'pikëpamje atë nuk mund ta zëvendësojë asnjë koncept tjetër, i cili, meqenëse jo i plotë dhe duke pasur nevojë për plotësim, në vete nuk tregon asnjë tipar të tillë të pavarësisë nga të gjitha kushtet e mëtejshme. Është e vërtetë se nga kjo ende nuk mund të përfundohet me siguri se çdo gjë që në vetvete nuk ngërthen kushtin më të lartë dhe në çdo kuptim kushtin e plotë, është e detyruar që, për këtë arsye, edhe vetë të jetë e kushtëzuar në ekzistencën e saj; por ajo, megjithëkëtë, nuk i ka të vetmit tiparë të ekzistencës së pakushtëzuar, në mbështetje të të cilës mendja është në gjendje që me anë të një koncepti *a prori* të njohë ndonjë qenie si të pakushtëzuar.

Pra, koncepti i një qenieje, e cila, sipas realitetit të saj, është më e lartë, do të kishte qenë, nga të gjitha konceptet e gjësendeve të mundshme, më i përshtatshmi për konceptin e një qenieje absolutisht të domosdoshme dhe, megjithëse ajo nuk i përgjigjet plotësisht këtij koncepti, prapëseprapë ne nuk mund të zgjedhim, por jemi të detyruar t'i përmbahemi atij, ngase ekzistencën e një qenieje të domosdoshme nuk guxojmë ta flakim shumë lehtë, kurse nëse e pranojmë ne, megjithëkëtë, në tërë fushën e mundësisë, nuk mund të gjejmë asgjë që me të drejtë do të mund të kërkonte një përparësi të tillë në ekzistencë.

Pra, e këtillë është rruga natyrore e mendjes njerëzore. Ajo bindet së pari në ekzistencën e ndonjë qenieje të domosdoshme. Pastaj e kërkon konceptin e asaj që është e pavarur nga çdo kusht dhe këtë e gjen në atë që është vetëm arsye e mjaftueshme për çdo gjë tjetër, kjo do të thotë në atë që në vete ngërthen tërë realitetin. Por, gjithësia e pafund është unitet absolut dhe në vete ngërthen konceptin e një dhe të vetmes qenieje, domethënë të qenies më të lartë dhe kështu mendja përfundon se qenia më e lartë si bazë më e parë e të gjitha gjësendeve ekziston në mënyrë absolutisht të domosdoshme.

Këtij koncepti nuk mund t'i mohohet njëfarë themelie nëse fjala është për marrjen e vendimeve, domethënë nëse njërës ia pranojmë ekzistencën e ndonjë qenieje të domosdoshme dhe pastaj pajtohemi se patjetër duhet të përcaktohemi se ku ta vëmë këtë, sepse në këtë rast nuk mund të zgjedhim më mirë ose, për më tepër, atëherë fare nuk kemi mundësi ta zgjedhim, por jemi të detyruar që votën tonë t'ia japim unitetit absolut të realitetit të plotë si burim më i parë i mundësisë. Mirëpo, nëse asgjë nuk na nxit të marrim vendim dhe nëse tërë çështja më me ëndje mbetet e pazgjedhur derisa të mos marrim vendim në mbështetje të peshës së plotë të provave, domethënë nëse jemi të interesuar vetëm që ta vlerësojmë se ç'dimë lidhur me këtë çështje e çka vetëm hiqemi se dimë, atëherë përfundimi i mëparshëm as përafërsisht nuk na tregohet në një trajtë të tillë të volitshme dhe, së këndejmi, atij i nevojitet benevolenca, e cila do ta kompensonte mangësinë e kërkesave të tij të mbështetura në të drejtën.

Sepse nëse tërë këtë që është paraqitur e pranojmë si të saktë e para së gjithash se nga cilado ekzistencë e dhënë (gjithsesi edhe nga ekzistenca ime vetjake) mund të nxirret në mënyrë të drejtë ekzistenca e ndonjë qenieje të domosdoshme të pakushtëzuar, së dyti, se unë patjetër duhet që një qenie që ngërthen tërë realitetin e, pra, edhe çdo kusht, ta konsideroj si qenie absolutisht e domosdoshme dhe, prandaj, se në këtë mënyrë është gjetur koncepti i atij gjësendi, i cili është i përshtatshëm për domosdoshmërinë absolute, prapëserpapë nga kjo kurrsesi nuk mund të përfundojmë se koncepti i një qenieje të kufizuar, e cila nuk ka realitet më të lartë, gjendet, për këtë arsye, në kundërthënie me domosdoshmërinë absolute, ngase, megjithëse unë në konceptin e saj nuk gjej pakushtësi, të cilën gjithmbarshmëria e kushteve tashmë e ngërthen në vetvete, prapëseprapë nga kjo nuk mund të përfundojë se ekzistenca e saj, pikërisht për këtë arsye, patjetër duhet të jetë e kushtëzuar po ashtu sikundër në një silogjizëm hipotetik nuk mund të them: nëse nuk ekziston ndonjë kusht (këtu kushti i plotësisë ndaj koncepteve), atëherë nuk ekziston as ajo që është e

kushtëzuar. Përkundrazi, na lejohet t'i pranojmë gjithashtu edhe të gjitha qeniet e tjera të kufizuara si inkondicionalisht të domosdoshme e megjithëse domosdoshmërinë e tyre nuk mund ta nxjerrim nga koncepti i përgjithshëm, të cilin e kemi për to. Mirëpo, në këtë mënyrë ky argument nuk do të na kishte sjellë as konceptin më të vogël për vetitë të ndonjë qenieje të domosdoshme dhe fare nuk do të na kishte çuar askund.

Megjithëkëtë, këtij argumenti edhe më tutje i mbetet njëfarë rëndësie dhe njëfarë prestigji, të cilët ende nuk mund t'i merren menjëherë për arsye se objektivisht është i pamjaftueshëm, sepse supozoni se ekzistojnë obligime, të cilat në idenë e mendjes do të kishin qenë plotësisht të sakta, por të cilat me rastin e zbatimit të tyre në vete ne do të kishin qenë pa kurrfarë realiteti, domethënë pa kurrfarë forcash motivuese nëse nuk do të supozonim ndonjë qenie më të lartë, e cila do të kishte mund që ligjet praktike t'i bëjë vepruese dhe të forta: atëherë ne do të kishim qenë gjithashtu të obliguar t'u përmbahemi koncepteve, të cilat, edhe pse do të mund të ishin objektivisht të pamjaftueshëm, prapëseprapë, sipas kriterit të mendjes sonë, janë me rëndësi shumë të madhe, kurse në krahasim me ta ne, megjithëkëtë, nuk njohim asgjë më të mirë e as më bindëse. Detyra që ta bëjmë zgjedhjen (*die Pflicht zu wählen*) do t'i kishte dhënë fund pavendosmërisë së spekulacionit me anë të ndonjë motivi praktik; bile as te vetvetja e saj si gjyqtar që më së shumti bën koncesione, mendja nuk do të kishte gjetur kurrfarë arsyetimi nëse nën ndikimin e motiveve të forta e me gjithë mirëkuptimin e mangët të saj, nuk do t'u ishte përmbajtur këtyre arsyeve të gjykimit të saj, nga të cilët, së paku ne, nuk dimë për më të mirë.

Megjithëse në të vërtetë është transcendental, sepse mbështetet në pamjaftueshmërinë e brendshme të rastësishmes, prapëseprapë ky argument është aq i thjeshtë dhe aq i natyrshëm saqë e kënaq edhe arsyen më të rëndomtë njerëzore që nga çasti që njihet me të. Ne shohim se gjësendet ndryshojnë, se zënë fill dhe prajnë të jenë; prandaj, këto ose së paku gjendjet e këtyre duhet patjetër të kenë ndonjë shkak. Por për çdo shkak, i cili mund të jetë i dhënë kurdoherë në përvojë mund të shtrohet përsëri kjo pyetje. Prandaj, ku tjetër mund ta vendosim më të drejtën më të madhe kauzalitetin e fundit nëse jo aty ku gjendet kauzaliteti më i lartë, domethënë nëse jo në atë qenie, e cila fillimisht ngërthen në vete arsyen për çdo veprim të mundshëm dhe koncepti i të cilit shumë lehtë mund të zërë fill në saje vetëm të karakterit të përsosmërisë, e cila në vete përfshin çdo gjë. Këtë shkak më të lartë ne e konsiderojmë absolutisht të domosdoshëm, sepse jemi të bindur se është domosdo e nevojshme që të ngritemi deri tek ai dhe, duke mos pasur asnjë arsye, të shkojmë edhe më larg mbi të. Që këndej te të gjithë popujt shohim se nëpër politeizmin e tyre më të verbër ndriçon ngandonjëherë ndonjë shkëndijë e monoteizmit, deri tek i cili ata nuk kanë arritur me anë të persiatjeve dhe të spekulacioneve të thella, por vetëm me anë të rrugës natyrore të arsyes së rendomtë, e cila shkallëshkallësisht arsimohet.

EKZISTOJNË VETËM TRI LLOJE PROVASH PËR EKZISTENCËN E ZOTIT, TË CILAT MUND TË NXIRREN NGA MENDJA SPEKULATIVE

Të gjitha rrugët, nëpër të cilat mund të shkohet kah ky qëllim ose fillojnë me një përvojë të caktuar dhe me një natyrë të posaçme të botës sonë ndijore, me të cilën kjo përvojë na njofton dhe që andej, sipas ligjit të kauzalitetit, ngriten përpjetë deri te shkaku më i lartë që gjendet jashtë botës; ose për pikënisje përvojësore marrin vetëm ndonjë përvojë të pacaktuar, domethënë cilëndo qenie; ose, me në fund, abstraktojnë nga çdo përvojë dhe nga konceptet e thjeshta e nxjerrin krejtësisht *a priori* ekzistencën e ndonjë shkaku më të lartë. Prova e parë është *fizikoteologjike*, e dyta *kozmologjike*, kurse e treta është prova *ontologjike*. Prova të tjera nuk ka e as nuk mund të ketë.

Unë do të provoj: se mendja nuk arrin asgjë as në rrugën e parë (empirike) as në rrugën e dytë (transcendentale) dhe se më kot merr turr me krahët e saj me qëllim që me anë të fuqisë së thjeshtë të spekulacionit të dalë jashtë botës. Sa i përket rendit, sipas të cilit këto prova duhet t'i nënshtrohen gjurmimit ai do të jetë krejtësisht i kundërt me atë rend, nëpër të cilin shkon mendja duke u zgjuar shkallëshkallësisht dhe në të cilin ne i kemi vënë fillimisht, sepse do të tregohet kjo: edhe pse përvoja jep nxitësin e parë, prapëseprapë vetëm e vetëm *koncepti transcendental* e udhëheq mendjen në këtë synim të saj dhe ky e sheston atë qëllim, të cilin mendja ia përshtatë vetvetes në të gjitha gjërat e këtij lloji. Prandaj, unë do të filloj me shqyrtimin e provës transcendentale dhe më pastaj do të shoh se ç'mund të bëhet për rritjen e fuqisë provuese të saj (*zur Begrösserung seiner Beweiskraft*) me sigurimin e provës empirike.

Pjesa e tretë kryesore

Kaptina e katërt

Pamundësia e provës ontologjike për ekzistencën e zotit

Nga ajo që u tha deri më tash shihet lehtë: se koncepti i ndonjë qenieje absolutisht të domosdoshme është një koncept i kulluar i mendjes (*ein reiner Vernunftbegriff*), domethënë është një ide e thjeshtë (*eine blosse Idee*), realiteti objektiv i së cilës nuk është provuar aspak me faktin se ajo i nevojitet mendjes; ajo vetëm vë në pah ndonjë plotësi ani pse të paarritshme dhe, pra, më tepër shërben për ta kufizuar arsyen se për ta zgjeruar këtë në objekt të tretë. Këtu ne ndeshim në një gjë të çuditshme dhe të pakuptim (*das Befremdliche und Widersinnische*)[1] ndërsa nxjerrja e ndonjë ekzistence absolutisht të domosdoshme nga ndonjë ekzistencë e dhënë në përgjithësi duket e saktë dhe e domosdoshme, ndërkaq, megjithëkëtë, krejtësisht kundër nesh janë të gjitha kushtet e arsyes, të

[1] Theodor Valentiner: *Widersinnige.*

cilat kësaj i janë të nevojshme për formimin e një koncepti për ndonjë domosdoshmëri të tillë.

Për qenien *absolutisht të domosdoshme* është bërë fjalë në të gjitha kohët, por me këtë rast njerëzit nuk kanë bërë përpjekje aq për të kuptuar nëse ndonjë gjë e tillë mund të merret me mend, por, përkundrazi, kanë dashur të provojnë ekzistencën e saj. Ç'është e vërteta, të japësh ndonjë përkufizim nominal të këtij koncepti është një gjë fare e lehtë, si për shembull: ai do të thotë atë, joqenia e së cilës është e pamundshme; mirëpo, me këtë ne nuk mësojmë asgjë më shumë për ato kushte, të cilat e bëjnë të pamundshme që joekzistencën e një gjësendi (*das Nichsein eines Dinges*) ta konsiderojmë krejtësisht të pakuptueshme (*undenklich*), kurse ne duam t'i njohim pikërisht këto kushte, përkatësisht ne duam të dimë nëse me anë të këtyre koncepteve fare ndonjë gjë e marrim me mend apo jo; sepse nesë me anë të fjalës: *e pakushtëzuar* (unbedingt) flaken të gjitha ato kushte, të cilat i janë të nevojshme arsyes për të mund që ndonjë gjësend ta konsideroj të domosdoshëm, atëherë kjo ende nuk është e mjaftueshme që të mund të kuptoj nëse unë me konceptin e qenies së pakushtëzuar e të domosdoshme marr me mend edhe diçka apo nuk marr me mend asgjë.

Edhe diçka: është e mundur se ky koncept që është marrë krejtësisht me hamendje dhe i cili, më në fund, është bërë plotësisht i rëndomtë të shpjegohet me shumë shembuj kështu që çdo pyetje e mëtejshme për karakterin e tij të kuptueshëm është dukur absolutisht e panevojshme. Çdo propozicion i gjeometrisë, për shembull: se një trekëndësh i ka tri kënde është absolutisht i domosdoshëm; dhe, që, kështu për një objekt që gjendet krejtësisht jashtë sferës së arsyes sonë është bërë fjalë sikur fare mirë kuptohet se ç'duhet kuptuar me konceptin e tij.

Të gjithë shembujt e paraqitur pa përjashtim kanë të bëjnë *me gjykimet* e *jo me gjësendet* dhe ekzitencën e tyre. Mirëpo, domosdoshmëria e pakushtëzuar e gjykimeve nuk është domosdoshmëri absolute e gjësendeve apo e predikateve në gjykime. Propozicioni i sipërm nuk thotë se tri këndet janë absolutisht të domosdoshëm, por vërteton se me kusht që një trekëndësh të ekzistojë (nëse është i dhënë), atëherë në mënyrë të domosdoshme ekzistojnë tri kënde (në të). Me këtë rast kjo domosdoshmëri logjike (logische Notwendigeit) shkakton një iluzion shumë të fuqishëm, iluzion ky që shfaqet në faktin se ne, pasi që për një gjësend kemi formuar një koncept *a priori*, i cili është i tillë që, sipas mendimit tonë, me vëllimin e tij përfshin edhe ekzistencën e tij na hyn mendja sikur nga ky mund ta nxjerrim këtë përfundim: meqenëse objektit të këtij koncepti i takon në mënyrë të domosdoshme ekzistenca, domethënë me kusht që unë ta shtroj këtë gjësend si të dhënë (ekzistent), atëherë shtrohet edhe ekzistenca e tij vehet në mënyrë të domosdoshme (sipas parimit të identitetit) dhe se, prandaj, edhe vetë kjo qenie duhet patjetër të jetë absolutisht e domosdoshme, pasi që ekzistenca e tij merret me mend në një koncept të aprovuar në mënyrë arbitrare dhe me kusht që unë ta vëj objektin e tij.

Nëse unë në ndonjë gjykim identik e zhduki predikatin, kurse subjektin e mbaj, atëherë paraqitet një kundërthënie dhe prandaj unë pohoj: ai predikat i përket në mënyrë të domosdoshme këtij subjekti. Mirëpo, nëse unë e zhduki

subjektin së bashku me predikatin, atëherë nuk paraqitet kurrfarë kundërthënie, sepse atëherë *nuk ekziston më asgjë*, e cila do të binte në kundërthënie. Ta vësh një trekëndësh, kurse pastaj këtij t'ia zhdukësh tri këndet e tij kjo është e kundërthënshme; por së bashku me trekëndëshin t'i zhdukësh edhe që tri këndet e tij nuk është kurrfarë kundërthënie. Pikërisht kështu qëndron çështja me konceptin e ndonjë qenieje absolutisht të domosdoshme. Nëse ju ia zhdukni ekzistencën e saj, atëherë e zhdukni vetë qenien me të gjitha predikatet e saj, atëherë, nga mund të paraqitet kundërthënia? Nuk ekziston asgjë e jashtme me të cilën do të binte në kundërthënie, sepse gjësendi nuk duhet të jetë nga jashtë i domosdoshëm; po kështu asgjë e brendshme, sepse ju me zhdukjen e vetë gjësendit njëkohësisht e keni zhdukur çdo gjë që është e brendshme. Zoti është i gjithfuqishëm. Ky është një gjykim i domosodshëm. Gjithëfuqia nuk mud të zhduket nëse ju e pohoni ndonjë hyjni, domethënë ndonjë qenie të pafund, me konceptin e të cilës zoti është identik. Por nëse ju thoni: *Zoti nuk ekziston*, atëherë nuk është e dhënë as gjithëfuqia e asnjë tjetër nga predikatet e tij, sepse të gjitha ata janë zhdukur së bashku me subjektin dhe në këtë mendim nuk shfaqet as kundërthënia më e vogël.

Pra, ju keni parë këtë: nëse unë e zhduki predikatin e një gjykimi së bashku me subjektin, atëherë që këndej kurrë nuk mund të dalë ndonjë kundërthënie e brendshme, madje qoftë në pyetje cilido predikat. Prandaj, nuk u mbetët asgjë tjetër veçse të thuani: ekzistojnë subjekte, të cilët assesi nuk mund të zhduken, të cilët, pra, duhet të mbeten doemos. Mirëpo, kjo do të kishte qenë njësoj sikur të thuani: ekzistojnë subjekte absolutisht të domosdoshëm; një supozim, pikërisht në saktësinë e të cilit unë kam dyshuar dhe mundësinë e të cilit ju deshtët të ma tregoni. Sepse unë nuk mund ta krijoj as konceptin më të vogël për ndonjë gjësend, i cili edhe sikur të zhdukej së bashku me të gjithë predikatet e tij, prapëseprapë, pas vetes do të kishte lënë ndonjë kundërthënie, kurse pa kundërthenie e në mbështetje të koncepteve të thjeshta a priori unë nuk kam kurrfarë tipare të pamundësisë.

Megjithë këto përfundime të përgjithshme (nga të cilat askush nuk mund të abstinojë) ju luftoni kundër meje duke vënë në pah një rast, të cilin e paraqitni si një provë përvojësore dhe pastaj pohoni se megjithëkëtë, ekziston një koncept dhe, në të vërtetë, vetëm një koncept, për të cilin vlen se ekzistenca apo zhdukja e objektit të tij ngërthen në vete kundërthënie, kurse ky është koncepti i qenies më reale. Ju vërtetoni se ajo ngërthen në vetë realitetin e gjithmbarshëm dhe se ju keni të drejtë që një qenie të tillë ta konsideroni si të mundshme (gjë që unë, tash për tash e lejoj ani pse koncepti që nuk është në kundërthënie me vetveten assesi nuk e provon mundësinë e objektit të tij).[1] Realiteti i gjithmbarshëm

[1] Koncepti është i mundshëm nëse nuk është në kundërthënie me vetveten e tij. Këtu qëndron tipari logjik i mundësisë dhe në bazë të kësaj objekti i konceptit dallon nga *nihil negativum*. Por, me gjithë tërë këtë koncepti mund të jetë i zbrazët nëse posaçërisht nuk provohet realiteti objektiv i sintezës, në bazë të së cilës koncpeti zë fill; por ky të provuar prore mbështetet, siç është vënë në pah më parë, në parimet e përvojës së mundshme e jo në propozicionin themelor të analizës (parimi i kundërthënies). Kjo është një vërejtje se nuk duhet përfunduar menjëherë nga mundësia (logjika) e koncepteve në mundësinë (reale) të gjësendeve.

ngërthen edhe ekzistencën: pra, ekzistenca gjendet në koncpetin e asaj që është e mundshme. Nëse tash zhduket ky gjësend, atëherë zhduket mundësia e brendshme e gjësendit kurse kjo është një kundërthënie.

Unë përgjigjem: ju keni rënë në kundërthënie që atëherë, kur konceptin e ekzistencës, të fshehur nën çfarëdo emri, e keni futur në konceptin e një gjësendi, të cilin keni dashur ta merrni me mend vetëm e vetëm në mundësinë e tij. Nëse kjo gjë ju pranohet, atëherë në mënyrë aparente lojën e keni fituar, por, në të vërtetë, ju nuk keni thënë asgjë, sepse ju e keni bërë vetëm një tautologji të thjeshtë. Unë ju pyes nëse propozicioni: *ky apo ai gjësend* (të cilin unë ju pranoj si të mundshëm, cilido gjësend qoftë) ekziston, është, ky propozicion analitik apo sintetik? Nëse është analitik, atëherë ju me anë të ekzistencës së gjësendit asgjë nuk i shtoni mendimit tuaj për gjësendin; mirëpo, në këtë rast: ose mendimi i juaj, i cili gjendet në ju, do të duhej patjetër të ishte vetë gjësendi ose për një ekzistencë keni supozuar se është pjesë përbërëse e mundësisë dhe atëherë na bindni se nga mundësia e brendshme e keni nxjerr ekzistencën, kurse një gjë e tillë është vetëm një tautologji e mjerueshme. Fjala: realitet, e cila në konceptin e gjësendeve tingllon ndryshe nga ekzistenca në konceptin e predikatit, nuk ndihmon në zgjidhjen e kësaj çështjeje. Sepse nëse ju realitet quani çdo vënie (krejt një se ç'vënie, atëherë ju që në konceptin e subjektit këtë gjësend me të gjitha predikatet e tij keni vënë dhe pranua si real, në predikat këtë gjë vetëm e keni përsëritur. Përkundrazi, nëse ju e pranoni, siç duhet ta pranojë çdo njeri i mençur, se çdo gjykim ekzistencial është sintetik, atëherë me ç'të drejtë pohoni se predikati i ekzistencës nuk mund të zhduket pa kundërthënie, kur kjo përparësi u takon vetëm gjykimeve analitike, karakteri i të cilëve qëndron pikërisht në këtë.

Unë vërtet do të shpresoja se këtë argumentacion fantast (*grüblerische Argumentation*) do ta zhduki lehtë në mbështetje të një përkufizimi të saktë të konceptit të ekzistencës vetëm sikur të mos kisha kuptuar se ai iluzion, i cili qëndron në ngatërrimin e një predikati logjik me një predikat real (përkatësisht me përcaktimin e një gjësendi), do ta bëjë të pamundshëm çdo informacion. Si predikat logjik mund të shërbejë çdo gjë që ta do qejfi, për më tepër vetë subjekti mund t'i predikohet vetvetes, ngase logjika abstrakton nga çdo përmbajtje. Por *përcaktimi* është një predikat, i cili vjen së bashku me konceptin e subjektit dhe i cili e zmadhon këtë. Prandaj, përcaktimi nuk mund të gjendet qysh në të.

Është e qartë se *qenia* assesi nuk është ndonjë predikat real, kjo do të thotë ndonjë koncept për çkado qoftë që mund të vijë së bashku me konceptin e ndonjë gjësendi. Ajo është vetëm pozicioni i një gjësendi ose i disa përcaktimeve më vete. Në përdorimin logjik qenia është vetëm këpuja e një gjykimi. Propozicioni: *Zoti është i gjithëfuqishëm* ngërthen dy koncepte, të cilat kanë objektet e tyre: zoti dhe gjithëfuqia; fjalëza *është* nuk është, përveç kësaj, edhe ndonjë predikat, por ajo vetëm e vë predikatin në raport me subjektin. Nëse tash e marrim subjektin (zotin) se bashku me të gjitha predikatet e tij (në të cilët bën pjesë edhe gjithëfuqia) dhe themi: Zoti është ose: zoti është një, atëherë përbri konceptit zot unë nuk vej kurrfarë predikati të ri, por vetëm subjektin më vete me të gjitha predikatet e tij dhe objektin e vej në raport ndaj konceptit tim. Që të

dy këta doemos duhet të përmbajnë absolutisht po atë dhe, për këtë arsye, nuk mund përbri konceptit, i cili shpreh vetëm mundësinë të vënë edhe diçka tjetër vetëm e vetëm ngase unë e marr me mend (në shprehjen: ai është) objektin e tij si absolutisht të dhënë. Dhe, kështu, ajo që është e njëmendtë nuk ngërthen në vete asgjë më shumë se ajo që është vetëm e mundshme. Njëqind talirë realë nuk përmbajnë asgjë më shumë se njëqind talirë të mundshëm, sepse pasi që këta talirë të mundshëm paraqesin një koncept, kurse talirët realë një objekt dhe pozicionin e tij më vete, e atëherë, sikur ky objekt të ngërthente më shumë se koncepti, atëherë, koncepti im nuk do ta kishte shprehur tërë objektin dhe, prandaj, nuk do të kishte qenë koncepti i tij adekuat. Por gjendja ime materiale me njëqind talirë realë është më e madhe sesa ajo e atij me konceptin e thjeshtë (domethënë me mundësinë e tyre). Sepse në realitet objekti nuk gjendet vetëm në mënyrë analitike në konceptin tim, por vjen së bashku me konceptin tim (i cili është një përcaktim i gjendjes sime) në mënyrë sintetike, kurse me këtë ekzistencë jashtë konceptit tim aspak nuk rriten këta njëqind talirë të marrë me mend.

Prandaj, nëse unë e marr me mend ndonjë gjësend me anë të cilëvedo predikate dhe me anë të çfarëdo numri të tyre (bile edhe në përcaktimin e plotë) dhe, pastaj, nëse edhe shtoj: ky gjësend *është* në këtë mënyrë, përveç këtij gjësendi, nuk shtohet asgjë më shumë. Përndryshe, nuk do të ekzistonte po ajo të cilën unë në koncept e kam marrë me mend, por diçka më shumë se ajo dhe, pra, nuk do të kisha mund të pohoj se ekziston pikërisht objekti i konceptit tim. Nëse tash ndonjë gjësend e marr me mend, për me tepër, të gjitha realitetet përveç njërit dhe nëse, pastaj, them se ekziston një gjësend i tillë jo i plotë, atëherë me këtë, këtij gjësendi nuk i shtohet ai realitet, i cili i mungon, por ky gjësend ekziston pikërisht po me këtë mangësi ashtu siç e kam marrë me mend unë; përndryshe do të kishte ekzistuar diçka tjetër e jo ajo të cilën e kam marrë me mend. Nëse unë tash e marr me mend ndonjë qenie si realitet më të lartë (pa mangësi) atëherë ende mbetet pyetja: a ekzison ajo apo nuk ekziston? Sepse, megjithëse konceptit për përmbajtjen e mundshme reale të një gjësendi në përgjithësi nuk i mungon asgjë, prapëseprapë në raport me gjendjen time të gjithmbarshme të mendimit mungon edhe një gjë, përkatësisht mungon fakti se njohja e atij objekti është e mundshme gjithashtu *a posterirori*. Edhe këtu paraqitet, gjithashtu, shkaku i vështirësisë, e cila mbretëron lidhur me këtë çështje. Sikur të ishte fjala për objektin e shqisës, atëherë unë nuk do të mund ta ngatërroja ekzistencën e gjësendeve me konceptin e thjeshtë të gjësendeve, sepse në mbështetje të konceptit, objekti merret me mend si kongruent vetëm me kushtet e përgjithshme të njohjes së mundshme emprike në përgjithësi, kurse në mbështetje të ekzistencës ai merr me mend sikur të jetë i ngërthyer në kontekstin e përvojës së gjithmbarshme; më në fund, në mbështetje të lidhjes me përmbajtjen e përvojës së gjithmbarshme koncepti i objektit fare nuk rritet, mirëpo me këtë përmbajtje mendimi ynë fiton një perceptim të mundshëm më tepër. Përkundrazi, nëse duam ta marrim me mend ekzistencën vetëm me anë të kategorisë së kulluar, atëherë nuk është çudi që nuk mund të vëmë në pah kurrfarë tipari, në

mbështetje të të cilit këtë ekzistencë mund ta dallojmë nga mundësia e thjeshtë (*sie von blossen Möglichkeit zu unterscheiden*).

Prandaj, le të përmbajë ç'të dojë dhe sa të dojë koncepti ynë për një objekt, prapëseprapë ne patjetër duhet të dalim nga ai me qëllim që këtij objekti t'ia ndajmë ekzistencën (*un diesem die existenz zu erteilen*). Tek objektet e shqisave kjo ndodh në mbështetje të lidhjes me ndonjërin nga perceptimet e mia dhe sipas ligjeve emprike; por sa i përket objektit të mendimit të kulluar nuk ekziston kurrfarë mjeti i nohjes së ekzistencës së tyre, sepse ajo do të duhej të njihej plotësisht *a priori*; mirëpo, vetëdija për çdo ekzistencë (pa marrë parasysh se a del ajo drejtpërdrejt nga të perceptuarit apo nga përfundimet, të cilat lidhin diçka me perceptimin) plotësisht i takon unitetit të përvojës; dhe, megjithëse ndonjë ekzistencë jashtë kësaj fushe vërtet nuk mund të shpallet si absolutisht e pamundshme, prapëseprapë ajo është një supozim, të cilin nuk mund ta arsyetojmë në asnjë mënyrë.

Koncepti për ndonjë qenie më të lartë është një ide, e cila në një pikëpamje është shumë e dobishme, mirëpo, pikërisht për arsye se është vetëm ide, ajo absolutisht nuk është e aftë që vetëm me anë të saj ta zgjerojmë njohjen tonë lidhur me atë që ekziston. Ajo nuk mund ta zgjerojë njohjen tonë madje as në pikëpamje të mundësisë. Këtij koncepti vërtet nuk mund t'i mohohet tipari analitik i mundësisë, e cila konsiston në aktin se pozicionet e thjeshta (realitetet) nuk prodhojnë kurrfarë kundërthënie. Mirëpo, meqenëse lidhja reale e të gjitha vetive në një gjësend është një sintezë, për mundësinë e së cilës ne *a priori* nuk mund të gjykojmë, sepse realitetet nuk janë dhënë në mënyrë specifike,[1] por edhe sikur të ndodhte kjo prapëserpapë nga këtu fare nuk do të kishte pasur kurrfarë gjykimi, sepse tipari i mundësisë së njohjeve sintetike doemos duhet gjithmonë të kërkohet vetëm në përvojë, në të cilën nuk mund të bën pjesë objekti i një ideje; Lajbnici aq i lavdishëm absolutisht nuk ia doli lidhur me atë që lëvdërohej, përkatësisht se *a priori* e ka njohur mundësinë e një qenieje ideale aq të madhërishme.

Prandaj, i tërë mundi dhe e tërë puna lidhur me provën aq të lëvdërishme ontologjike (karteziane) për ekzistencën e ndonjë qenieje më të lartë në mbështetje të koncepteve kanë dështuar më kot, dhe vërtet nga idetë e thjeshta ndonjë njeri gjithashtu nuk do të bëhej më i pasur në pikëpamje të njohjës sikundër ndonjë tregtar nuk do të bëhet më i pasur në pikëpamje të parave nëse me qëllim që ta përmirësojë gjendjen e tij materiale të hollave të tij të gatshme në arkë t'ua shtonte disa zero.

[1] Në vend "në mënyrë specifike" *Görland* e vë fjalën "*in concreto*", kurse *Adikes* fjalën "spekulative".

Pjesa e tretë kryesore

Kaptina e pestë

Pamundësia e provës kozmologjike për ekzistencën e zotit

Dëshira që nga një ide, e cila është skicuar në mënyrë krejtësisht arbitrare të derivohet ekzistenca e atij objekti, i cili i përgjigjet kësaj ideje, ka qenë diçka krejtësisht e natyrshme dhe një risi e thjeshtë e mendjemprehtësisë shkollore. Në të vërtetë nuk do të ishte nisur në këtë rrugë sikur paraprakisht mendja të mos ndjente nevojën që për ekizstencën në përgjithësi të supozojë diçka të domosdoshme (tek e cila mund të ndalet) dhe sikur ajo, pasi që kjo domosdoshmëri patjetër duhet të jetë inkondicionalisht dhe *a priori* e sigurt, të mos kishte qenë e detyruar të kërkojë ndonjë koncept, i cili, sipas mundësisë, do ta kishte kënaqur këtë kërkesë dhe do të kishte krijuar mundësi që krejtësisht *a priori* të njihet ndonjë ekzistencë. Është besuar se ky koncept mund të gjendet tek ideja e qenies më reale se të gjitha qeniet e tjera, dhe kështu kjo ide u përdor vetëm për një njohje më të caktuar të asaj që tashmë, në anën tjetër, ishte krijuar bindja se patjetër duhet të ekzistojë me qëllim të njohjes më të përcaktuar të qenies së domosdoshme. Mirëpo kjo rrugë natyrore e mendjes ka qenë e fshehur dhe, prandaj, në vend që me këtë koncept të përfundojë është bërë përpjekje që me të të fillojë në mënyrë që nga ky të nxirret domosdoshmëria e ekzistencës, të cilën ai njëmend ka pasur vetëm ta plotësojë. Që këndej ka dal prova e dështuar ontologjike, e cila nuk është e mjaftueshme as nga pikëpamja e arsyes së shëndoshë natyrore (*der weder für den natürlichen und gesunden Verstand*) e as nga pikëpamja e shqyrtimit metodik.

Prova kozmologjike, të cilën do ta shqyrtojmë tash përmban lidhjen e domosdoshmërisë absolute me realitetin më të lartë; mirëpo, në vend që domosdoshmërinë e ekzistencës ta derivojë nga realiteti më i lartë, siç vepron prova ontologjike, ajo, përkundrazi, nga domosdoshmëria e pakushtëzuar që më parë të dhënë të ndonjë qenie e nxjerr realitetin e saj të pafund dhe në këtë mënyrë çdo gjë e vë, pak së paku, në binarë të një të të përfunduari, për të cilin unë nuk di nëse është i drejtë apo sofistik, por i cili bile është i natyrshëm dhe më bindës, jo vetëm për arsyen e rëndomtë, por edhe për atë spekulative (*nicht allein für den gemeinin, sondern auch den spekulativen Verstand*); dhe, në të vërtetë, është e qartë se ky përkufizim, për të gjitha provat e teologjisë natyrore, i jep bazat e para, të cilave gjithmonë u janë përmbajtur dhe të cilave edhe në të ardhmën do t'u përmbahen sado dhe sido që të zbukurohen dhe të fshihen ato.Tash ne do ta studiojmë dhe do ta paraqesin këtë provë, të cilin Lajbnici e ka quajtur, gjithashtu, prova *a contingentia mundi.*

Kjo provë thotë: nesë ekziston cilido gjësend, atëherë patjetër duhet të ekzistojë edhe ndonjë qenie *absolutisht* e domosdoshme. Ekzistoj së paku unë vetë: pra, ekziston ndonjë qenie absolutisht e domosdoshme. Premisa e poshtme e përmban një përvojë; premisa e sipërme përmban nxjerrjen (derivacionin) e

ekzistencës së asaj që është e domosdoshme nga ndonjë përvojë në përgjithësi.[1] Dhe, kështu kjo provë fillon pikërisht me përvojën dhe, pra, nuk është e derivuar në mënyrë krejtësisht *a priori* apo në mënyrë ontologjike; dhe meqenëse objekti i tërë përvojës së mundshme quhet botë del se për këtë arsye kjo provë quhet provë *kozmologjike*. Meqenëse ajo abstrakton edhe nga çdo veti e posaçme e objektit të përvojës, veti kjo, në mbështetje të së cilës kjo botë mund të dallohet nga çdo botë tjetër e mundshme del se kjo edhe sipas vetë emrit dallon nga prova fizikoteologjike, e cila mbështetet në soditjet e vetive të posaçme të kësaj bote tonë ndijore.

Më tutje kjo provë shkon kështu: qenia e domosdoshme mund të përcaktohet vetëm në një dhe të vetmen mënyrë, domethënë nga të gjitha predikatet e kundërta të mundshme ajo mund të përcaktohet vetëm me njërin nga ata; prandaj ajo duhet patjetër të përcaktohet në mënyrë të *gjithanshme* me anë të konceptit të saj; mirëpo, i mundshëm është vetëm një dhe i vetmi koncept për gjësendet, i cili atë e përcakton në mënyrë të domosdoshme *a priori*, përkatësisht koncepti *entis realissimi*. Pra, koncepti i qenies më reale është i vetmi koncept, me të cilin mund të merret me mend ndonjë qenie e domosdoshme, kurse kjo do të thotë se një qenie më e lartë ekziston në mënyrë të domosdoshme.

Në këtë provë kozmologjike gjenden shumë propozicione themelore sofistike dhe prandaj këtu sikur mendja spekulative e ka angazhuar tërë mjeshtërinë e saj dialektike me qëllim që ta prodhojë dukjen më të madhe të mundshme transcendentale. Mirëpo, për një çast ne do ta lëmë anash shqyrtimin e këtyre sofizmave në mënyrë që ta theksojmë vetëm një dinakëri të mendjes, me anë të së cilës ajo një argument të lashtë të veshur me rroba të reja e paraqet sikur të ishte një argument i ri dhe me të cilin ajo i fton të pajtohen dy dëshmitarë, nga të cilët njëri është dëshmitar i mendjes së kulluar, kurse ai i dyti, sipas bindjes së tij, është i përvojës, i cili, në të vërtetë, është ai dëshmitari i parë, i cili vetëm i ka ndërruar rrobat dhe zërin e tij me qëllim që të konsiderohet si dëshmitari i dytë. Për t'i vendosur themelet e veta krejtësisht në mënyrë të sigurt, kjo provë mbështetet në përvojë dhe kështu vetvetes ia krijon një pamje sikur dallon nga prova ontologjike, i cili krejtësisht mbështetet vetëm në konceptet e kulluara a priori. Në të vërtetë prova kozmologjike e përdorë këtë përvojë vetëm për ta bërë një hap të vetëm, përkatësisht për ta bërë hapin në drejtim të ekzistencës së ndonjë qenie të domosdoshme në përgjithësi. Prova empirike nuk mund të thotë asgjë se çfarë vetie ka kjo qenie dhe, për këtë arsye, mendja ndahet krejtësisht nga ajo dhe prapa vetëm vetë koncepteve gjurmon (*...und forscht hinter lauter Begriffen*): se çfarë vetie, në të vërtetë, duhet doemos të ketë një qenie absolutisht e domosdoshme, përkatësisht cili gjësend midis të gjitha gjësendeve të mundshme përmban në vete kushtet, të cilat janë të nevojshme (*reguisita*) për

[1] Ky përfundim është tepër i njohur që këtu të jetë e domosdoshme ta paraqesim hollësisht. Ai mbështetet në ligjin natyror të kauzalitetit, i cili është kinse transcendental dhe i cili thotë: se *çdo gjë që është e rastit* e ka shkakun e vet, i cili, nëse edhe ky është përsëri i rastit, duhet patjetër ta ketë shkakun derisa vargu i shkaqeve të përcaktuara midis tyre të përfundojë te ndonjë shkak absolutisht i domosdoshëm, pa të cilin ky nuk do të kishte qenë i plotë.

domosdoshmërinë absolute. Tash mendja beson se të gjitha konceptet gjenden vetëm e vetëm në konceptin e ndonjë qenie më reale (*im Begriffe eines allerrealsten Wesens*) dhe, prandaj përfundon: kjo është qenia absolutisht e domosdoshme. Mirëpo, është e qartë se me këtë rast supozohet: koncepti i një qenie të realitetit më të lartë e bën plotësisht të mjaftueshëm konceptin e domosdoshmërisë absolute në ekzistencë dhe, pra, domosdoshmëria absolute duhet patjetër të nxirret nga koncepi i realitetit më të lartë; kurse ky është një propozicion, të cilin e ka parashtruar prova ontologjike. Pra, në provën kozmologjike aprovohet dhe merret për mbështetje prova ontologjike, kurse pikërisht kjo është dashur të evitohet, sepse domosdoshmëria absolute është një ekzistencë e derivuar nga vetë konceptet. Nëse unë them tash: koncepti *entis realissimi* është një koncept i tillë, madje koncept i vetëm i përshtatshëm për ekzistencën e domosdoshme dhe i cili është adekuat me këtë, atëherë duhet patjetër të pranoj se ekzistenca e domosdoshme mund të nxirret nga ai. Prandaj, prova kozmologjike ka fuqi provuese vetëm me kusht që në të të jetë e përfshirë prova ontologjike, e cila është nxjerr nga vetë konceptet, kurse kinse përvoja është krejtësisht pa kurrfarë qëllimi (*die angebliche Erfahrung ist ganz müssig*); ndoshta kjo është këtu vetëm për të na çuar te koncepti i domosdoshmërisë absolute e jo për të na treguar këtë në ndonjë gjësend të caktuar, sepse në çastin kur ne vetveten e ngarkojmë me këtë qëllim, po në atë çast duhet patjetër menjëherë të braktisim çdo përvojë dhe në mesin e koncepteve të kulluara të kërkojmë atë koncept, i cili ngërthen në vete kushtet e mundësisë së ndonjë qenieje absolutisht të domosdoshme. Mirëpo, nëse në këtë mënyrë është futur vetëm mundësia e ndonjë qenie të tillë, atëherë është provuar edhe ekzistenca e saj, sepse atëherë kjo do të thotë: nëse në mesin e të gjitha atyre gjësendeve që janë të mundshme gjendet një qenie, e cila në vete ngërthen domosdoshmërinë absolute, kjo do të thotë se kjo qenie ekziston në mënyrë absolutisht të domosdoshme.

Të gjithë sofizmat në të përfunduar mund të zbulohen më së lehti nëse paraqiten ashtu si duhet. Qe një paraqitje të tillë.

Nëse është i vërtetë ky propozicion: çdo qenie absolutisht e domosdoshme është njëkohësisht qenia më reale (ky propozicion është *nervus probandi* i provës kozmologjike), atëherë është e domosdoshme që ky si dhe të gjitha gjykimet pohuese të mund të konvertohen së paku *për accidens* dhe të thotë: disa qenie më reale janë në të njëjten kohë qenie absolutisht të domosdoshme. Mirëpo, një *ens realissimum* nuk dallon në asnjë mënyrë nga ndonjë qenie tjetër e tillë dhe që këndej ajo që vlen për ***disa*** qenie, të cilat gjenden nën këtë koncept vlen edhe për ***të gjitha*** këto qenie. Prandaj, (në këtë rast) mund ta bëjë konversionin *e plotë*, domethënë do të mund të them: çdo qenie më reale është një qenie e domosdoshme. Dhe meqenëse ky propozicion është i përcaktuar vetëm nga konceptet e kulluara a priori del se edhe vetë koncepti i qenies më reale duhet patjetër të ngërthejë në vete edhe domosdoshmërinë e saj absolute; kjo është pikërisht ajo, të cilën e pohonte prova ontologjike, kurse prova kozmologjike nuk donte ta pranojë, por, megjithëkëtë, prapëseprapë e ka marrë si bazë të përfundimeve të saj, ani pse në mënyrë të fshehur.

Kështu, pra, kjo provë e dytë, të cilën e nxjerr mendja spekulative me qëllim që ta përvojë ekzistencën e qenies më të lartë, është jo vetëm e gabuar sikurse edhe prova e parë, por duhet t'i shihet për të madhe edhe për arsye se në vete përmban një *ignoratio elenchi* pasi që premton se do të na çon në një rrugë të re, por pas një lakimi të vogël, ajo na kthen përsëri në rrugën e vjetër, të cilën ne, për arsye të saj, e kemi braktisur.

Pak më parë kam thenë: se në këtë argument kozmologjik fshehet një çerdhe e tërë kërkesash të tepërta dialektike, e cila në kritikën transcendentale mund të zbulohet lehtë dhe të shkatërrohet. Tash unë vetëm do t'i paraqes, kurse lexuesit, i cili tashmë është ushtruar do t'ia lë që propozicionet themelore mashtruese t'i studiojë më thellësisht dhe t'i përgënjështrojë.

Këtu, për shembull, gjendet 1) propozicioni themelor transcendental, sipas të cilit nga ajo që është e rastit nxirret ndonjë shkak. Ky propozicion themelor vlen vetëm për botën ndijore, kurse jashtë kësaj ai është, përkundrazi, krejtësisht i pakuptim, ngase koncepti i thjeshtë intelektual (*der bloss intellektuele Begriff*) për atë që është e rastit nuk mund të prodhojë kurrfarë propozicioni sintetik, siç është propozicioni i kauzalitetit, kurse ky propozicion themelor ka domethënie dhe zbatim vetëm në botën ndijore. 2) përfundimi, në të cilin nga pamundësia e vargut të pakufishëm të shkaqeve, të cilët janë të dhënë në botën ndijore janë të dhënë njëri para tjetrit, derivohet në ndonjë shkak të parë; mirëpo, parimi i përdorimit të mendjes nuk na jep të drejtë që këtë përfundim ta zbatojmë bile as në përvojë e aq më pak këtë propozicion themelor mund ta zgjerojmë jashtë përvojës (deri ku ky varg nuk mund të shtrihet kurrsesi). 3) Kënaqësia e rreme me vetveten, të cilën e ndjen mendja me rastin e përfundimit të këtij vargu dhe e cila pason ngase ne, fundja, flakim çdo kusht, pa të cilin nuk është i mundshëm kurrfarë koncepti i një domosdoshmërie dhe pasi që atëherë asgjë nuk mund të kuptohet më, ne supozojmë se ky është përfundimi i konceptit tonë. 4. Ngatërrimi i mundësisë së ndonjë koncepti për realitetin e gjithmbarshëm të bashkuar (pa kundërthënie të brendshme) me mundësinë transcendentale, të cilës i nevojitet ndonjë parim i rregullsisë së një sitneze të tillë, parim ky që, përsëri, mund të ketë të bëjë vetëm me fushën e përvojave të mundshme etj.

Truku i provës kozmologjike ka për qëllim vetëm t'i bishtnojë asaj prove, e cila ekzistencën e ndonjë qenie të domosdoshme synon ta nxjerr *a priori* nga vetë konceptet dhe e cila do të duhej të nxirret në mënyrë ontologjike, kurse ne për një gjë të tillë e ndjejmë vetveten krejtësisht të paaftë. Për këtë arsye, nga një ekzistencë e njëmendtë (të ndonjë përvoje në përgjithësi), e cila është marrë si bazë, ne e nxjerrim, nëse kjo është e mundshme, ndonjë kusht të domosdoshëm të saj. Atëherë nuk kemi nevojë ta shpjegojmë mundësinë e këtij kushti, sepse, nëse është provuar se ai ekziston, atëherë çështja për mundësinë e tij është krejtësisht e panevojshme. Nëse duam më përafërsisht ta përcaktojmë natyrën e kësaj qenie të domosdoshme, atëherë ne nuk e kërkojmë atë që është e majftueshme me qëllim që në mbështetje të konceptit të saj të kuptojmë domosdoshmërinë e ekzistencës, sepse sikur të mund t'ia dilnim, atëherë nuk do të kishim pasur nevojë për kurrfarë supozimi empirik, jo, ne kërkojmë vetëm

kushtin negativ (*conditio sine quanon*), pa të cilin ndonjë qenie nuk do të kishte qenë absolutisht e domosdoshme. Dhe me të vërtetë kjo do të kishte qenë e mundshme në çdo lloj tjetër të përfundimeve, në të cilat nga një rrjedhojë e dhënë nxirret shkaku i saj. Mirëpo këtu, mjerisht, kemi të bëjmë me një rast ku ai kusht i cili kërkon domosdoshëmrinë absolute mund të gjendet vetëm në një qenie të vetme, e cila, për këtë arsye, do të duhej patjetër në konceptin e saj të ngërthejë tërë atë që është e nevojshme për domosdoshmërinë absolute dhe e cila bën të mundshme që për të të përfundohet *a priori*; me fjalë të tjera, unë do të mund ta nxjerri edhe përfundimin e kundërt, përkatësisht përfundimin se:ai gjësend, të cilit ky koncept (i realitetit më të lartë) i takon është absolutisht i domodoshëm; nëse nuk do të mund të përfundojë kështu (gjë që duhet ta pranoj nëse dëshiroj t'i bishtnoj provës ontologjike), atëherë jam mashtruar dhe në këtë rrugë timen të re përsëri gjendem aty nga jam nisur. Më në fund, koncepti i qenies më të lartë (*der Begriff des höchsten Wesens*) i zgjidh a priori të gjitha ato çështje, të cilat mund të shtrohen lidhur me përcaktimin e brendshëm të ndonjë gjësendi dhe, për këtë arsye, ai është një ideal, me të cilin asgjë nuk mund të jetë i njëjtë, sepse koncpeti i përgjithshëm këtë gjësend njëkohësisht e cilëson si një individ me dallim nga të gjitha gjësendet e mundshme. Mirëpo, lidhur me çështjen e ekzistencës vetjake të tij ai nuk jep përgjigje që kënaq, ani pse është i interesuar vetëm për këtë, dhe, prandaj, me kërkesën e atij që duke e pranuar ekzistencën e një qenieje të domosdoshme ka dashur vetëm të dijë se cili nga këto gjësende të mundshme duhet të konsiderohet qenie e domosdoshme, nuk mund të përgjigjet: që, ky gjësend këtu është qenie e domosdoshme.

Ndoshta mund të jetë se ne kemi të drejtë ta supozojmë ekzistencën e ndonjë qenie, e cila është krejtësisht e mjaftueshme si shkak për të gjitha rrjedhojat e mundshme dhe në këtë mënyrë t'ia lehtësojmë mendjes unitetin e bazave eksplikative, të cilat ajo i kërkon. Mirëpo, të shkosh aq larg dhe, për më tepër, të vërtetosh: *një qenie e tillë ekziston në mënyrë të domosdoshme*, kjo nuk është më shprehje modeste e ndonjë hipoteze të lejuar, por një përvetësim i pafytyrë të një sigurie apodiktike (*die dreiste Anmassung einer apodiktischen Gewissheit*), sepse nëse jemi të bindur se për një gjësend dimë se është absolutisht i domosdoshëm, atëherë edhe kjo dituri për këtë duhet patjetër të jetë absolutisht e domosdoshme.

E tërë çështja e idealit transcendental reduktohet në këtë: ose për domosdoshmërinë absolute të gjendet ndonjë koncept ose për konceptin e cilitdo gjësend të konstatohet domosdoshmëria absolute e tij. Nëse është e mundshme njëra nga këto të dyja, atëherë duhet patjetër të jetë e mundshme edhe ajo e dyta, sepse mendja si domosdoshmëri absolute e njeh vetëm atë që është e domosdoshme në mbështetje të konceptit të saj. Por edhe njëra, edhe tjetra, i kapërcejnë plotësisht të gjitha përpjekjet më të mëdha, të cilat i bëjmë me qëllim që lidhur me këtë çështje të kënaqim arsyen tonë, por gjithashtu edhe të gjitha përpjekjet tona që për arsye të kësaj pafuqie të saj ta qetësojmë.

Domosdoshmëria inkondicionale, e cila si bartëse e fundit e të gjitha gjësendeve, na është aq e nevojshme, është humnerë e vërtetë për mendjen e nje-

riut. Madje edhe amshimi, sado të tmerrshëm e të madhërishëm ta ketë përshkruar një *Haller*, prapëserpapë nuk shkakton mbresën e marramendjes në vetëdijen tonë; sepse amshimi vetëm mat kohëzgjatjen e gjësendeve, por ai nuk i bart ato. Është e pamundshme që nga vetvetja ta mënjanojmë mendimin, por gjithashtu është e pamundshme që të pajtohemi me të, përkatësisht se ndonjë qenie, madje as ajo të cilën ne e përfytyrojme si qenie më të lartë nga të gjitha qeniet e tjera të mundshme, t'i thotë vetvetes: unë ekzistoj nga amshimi në amshim (*Ich bin von Ewigkeit zu Evigkeit*); jashtë meje nuk ekziston asgjë tjetër, pos asaj që këtu është sipas vullnetit tim; *por prej nga jam unë*? Këtu çdo gjë nën ne fundoset dhe çdo përsosje, si ajo më e madhja, ashtu edhe ajo më e vogla pezullojnë n'ajër pa mbështetje para mendjes spekulative, të cilës asgjë nuk i kushton të lejojë që edhe njëra, edhe tjetra të zhduken pa kurrfarë pengese.

Shumë fuqi natyrore, të cilat ekzistencën e tyre e shfaqin në disa rrjedhoja mbeten të paqasshme për gjurmimet tona, sepse ne nuk mund t'i gjurmojmë mjaft thellë sipas vrojtimeve. Objekti transcendental, i cili gjendet në bazën e dukurive e së bashku me të edhe ai shkak, i cili bën që shqisësia e jonë t'i ketë këto kushte e jo të tjerat, janë dhe mbetin për ne të pashpjegueshme edhe pse vetë gjësendi është i dhënë, por nuk është i njohur. Mirëpo, një ideal i mendjes së kulluar nuk mund të quhet *i pashpjegueshëm*, sepse ai nuk ka se më çka tjetër ta arsyetojë realitetin e vet, por vetëm me nevojën e mendjes që me të ta përfundojë çdo unitet sintetik. Pra, meqenëse nuk është i dhënë, madje as si ndonjë objekt, i cili mund të merret me mend dhe, pra, si i tillë nuk mund të jetë gjithashtu as i pashpjegueshëm. Përkundrazi, si një ide e thjeshtë ai duhet patjetër ta këtë selinë e vet në mendje dhe këtu ta gjejë shpjegimin e tij dhe, pra, të bëhet i shpjegueshëm, sepse mendja e jonë qëndron pikërisht në faktin se mund të japim llogari për të gjitha konceptet, opinionet dhe pohimet tona, qoftë në bazë të arsyes objektive ose nëse këto janë dukje të thjeshta, në bazë të arsyeve subjektive (*subjektiven Gründen*).

ZBULIMI DHE SHPJEGIMI I DUKJES DIALEKTIKE

në të gjitha provat transcendentale për ekzistencën e ndonjë qenieje të domosdoshme

Që të dy provat e deritashme kanë qenë të nxjerra në mënyrë transcendentale, domethënë pavarësisht nga parimet empirike, sepse edhe pse prova kozmologjike për bazë merr ndonjë përvojë në përgjithësi, prapëseprapë ajo nuk është e nxjerr në bazë të cilësdo veti të përvojës, por në bazë të parimeve të kulluara të mendjes në raport ndaj ndonjë ekzistence, e cila është e dhënë në bazë të vetëdijes empirike në përgjithësi, por, për më tepër, ajo e braktis edhe këtë udhërrëfim për t'u mbështetur vetëm në koncepte të kulluara. Po ç'është tash në këto prova transcendentale shkak i dukjes, e cila është dialektike, por, prapëseprapë, e natyrshme dhe e cila i bashkon konceptet e domosdoshmërisë dhe të realitetit më të lartë edhe atë që, prapëseprapë, mund të jetë vetëm ide e realizon

dhe e hipostazon? Cili është shkaku i pashmangshmërisë që ne midis gjësendeve ekzistente duhet patjetër të supozojmë ndonjë qenie si të domosdoshme më vete e që, megjithëkëtë, para ekzistencës së një qenieje të tillë me tmerr zbrapsemi sikundër para ndonjë humnere? Dhe si do t'ia dal që lidhur me këtë çështje ta kuptoj vetveten dhe nga gjendja e lëkundjes së një numërimi të pasigurt dhe të paqëndrueshëm të arrijë deri te njohja e qetë dhe e sigurt?

Ekziston një gjë shumë e çuditshme: në çastin kur supozojmë se diçka ekziston, atëherë nuk mund t'i bishtnojmë përfundimit se ka, gjithashtu, diçka që ekziston në mënyrë të domosdoshme. Prova kozmologjike mbështetet në këtë përfundim krejtësisht të natyrshëm (edhe pse, për këtë arsye, ende jo të sigurt). Në anën tjetër, unë mund të supozoj çfarëdo koncepti të ndonjë gjësendi, prapëseprapë unë konsideroj se kurrën e kurrës nuk mund ta supozoj ekzistencën e këtij gjësendi si ekzisencë absolutisht të domosdoshme dhe se mua, edhe nëse ekziston ç'ta do qejfi, fare nuk më pengon ta marr me mend joekzistencën e tij; prandaj, për arsye të asaj që ekziston në përgjithësi, unë vërtet duhet doemos të supozoj diçka të domosdoshme, por unë asnjë gjësend të përveçëm nuk mund ta marrë me mend si të domosdoshëm më vete. Kjo do të thotë: unë kurrë nuk mund *të përfundoj* kah kushtet e ekzistimit e më këtë rast të mos supozoj ndonjë qenie të domosdoshme, por unë nuk mund *të filloj* kurrë nga kjo qenie.

Nëse për arsye të gjësendeve, të cilat ekzistojnë në përgjithësi duhet patjetër ta marr me mend ndonjë gjë të domosdoshme, kurse me këtë rast nuk kam të drejtë që asnjë gjësend ta marr me mend si të domosdoshme më vete, atëherë nga kjo del në mënyrë të domosdoshme se domosdoshmëria dhe rastësia nuk mund t'u takojnë vetë gjësendeve e as nuk mund të kenë të bëjnë me to, sepse, ndryshe, do të ishte paraqitur ndonjë kundërthënie. Prandaj, asnjëri nga këto dy propozicione nuk është objektive, por ato mund të jenë vetëm parime subjektive të mendjes, sipas të cilave ne, në njërën anë, duhet patjetër për çdo gjë që është e dhënë si ekzistente të kërkojmë diçka që është e domosdoshme, domethënë që askund të mos prajmë pos te një shpjegim a priori të përfunduar, kurse, në anën tjetër, përsëri kurrë të mos presim këtë përfundim, domethënë asgjë të mos aprovoj në mënyrë empirike si të pakushtëzuar dhe në këtë mënyrë t'i ikim çdo derivacioni. Që të dy këto propozicione themelore, të marrë në atë kuptim, fare bukur mund të mbeten njëri pranë tjetrit si parime heuristike dhe *rregulative*, të cilët kënaqin vetëm interesin formal të mendjes, sepse njëri nga këta na thotë: ju duhet të filozofoni për natyrën në atë mënyrë sikur për çdo gjë që i takon ekizistencës ekziston ndonjë arsye e parë e domosdoshme (*einen notwendigen ersten Grund*) dhe këtë duhet ta bëni vetëm që në njohjen e juaj të futni unitetin sintetik duke shkuar pas një ideje të tillë, përkatësisht pas një arsyeje më të lartë të marrë me mend (*eingebildeten oberssten Grunde*); propozicioni i dytë themelor na tërheq vërejtjen që asnjë përcaktim të vetëm që ka të bëjë me ekzistencën e gjësendeve të mos e pranojmë si një arsye të tillë më të lartë, përkatësisht si absolutisht të domosdoshme, por prore ta lëmë të hapur rrugën në drejtim të nxjerrjes së mëtejshme dhe secilin nga këto përcaktime ta konsiderojmë prore si të kushtëzuar. Por nëse ne çdo gjë që perceptojmë në gjësende

duhet në mënyrë të domosdoshme ta konsiderojmë si të kushtëzuar, atëherë del se asnjë gjësend (që mund të jetë i dhënë në mënyrë empirike) nuk duhet të konsiderohet si absolutisht i domosdoshëm.

Por nga kjo del se ne atë që është absolutisht e domosdoshme duhet patjetër ta supozojmë jashtë botës, sepse ajo që duhet të shërbejë vetëm si parim i unitetit më të lartë të mundshëm të dukurive si bazë e tyre më e lartë dhe sepse në botë kurrë nuk do t'ia dalim të arrijmë deri tek ai, pasi që rregulli i dytë kërkon që të gjitha shkaqet e unitetit prore t'i konsiderojmë si të derivuara.

Filozofët e kohës së lashtë çdo formë të natyrës e konsideronin si të rastit, kurse materien, sipas gjykimit të mendjes së pastër (Nach dem Urtele der reinen Vernunft) si origjinale dhe të domosdoshme. Por sikur ata materien të mos e kishin kundruar nga pikëpamja relative si substrat i dukurive, por ta kishin kundruar më vete në ekzistencën e saj, atëherë ideja e domosdoshmërisë absolute do të ishte vdirrur menjëherë. Sepse asgjë nuk ekziston që mendjen do ta lidhte për këtë ekzistencë, por kjo prore dhe pa kurrfarë kontesti mund ta zhduk atë në mendime; por në të vërtetë në mendime gjendet domosdoshmëria absolute. Prandaj, në bazën e kësaj bindjeje do të ishte dashur patjetër të gjendet ndonjë parim rregulativ. Në fakt shtrirja dhe padepërtueshmëria (*Ausdehnung und Undurchdringlichkeit*), të cilat së bashku përbëjnë konceptin e materies janë parime më të larta empirike të unitetit të dukurive dhe ky parim, nëse është i pakushtëzuar empirik, ka një veti të parimit relativ. Megjithëse çdo përcaktim i materies, i cili përbën realitetin e saj dhe, pra, edhe padepërtueshmërinë është një veprim, i cili patjetër duhet ta ketë shkakun e vet dhe, si rrjedhojë, prore është i derivuar, prapëseprapë materia nuk është e përshtatshme për idenë e qenies së domosdoshme si parim i çdo uniteti të derivuar. Meqenëse çdo veti e saj reale si e derivuar është e domosdoshme vetëm në mënyrë të kushtëzuar dhe, si e tillë, më vete mund të zhduket e në këtë mënyrë do të zhdukej edhe e tërë ekzistenca e materies, kurse nëse kjo nuk ndodh, atëherë parimin më të lartë të unitetit ne do ta kishim arritur në mënyrë empirike, gjë që është e ndaluar nga ana e parimit të dytë rregulativ, atëherë del: se materia dhe e tërë ajo që në përgjithësi i takon botës nuk është e përshtatshme për idenë e ndonjë qenieje të domosdoshme origjinare si ndonjë parim i thjeshtë i unitetit më të madh empirik, por duhet të vëhet jashtë botës; me këtë rast në dukuritë e botës dhe ekzistencën e tyre mund t'i nxjerrim prore dhe në qetësi nga dukuritë e tjera thua se kurrsesi nuk ekziston ndonjë e domosdoshme, por, megjithëkëtë, mund të synojmë pareshtur në drejtim të plotësisë së derivimit sikur ndonjë qenie e tillë të ishte e supozuar si një arsye më e lartë (*als ein oberster Grund*).

Sipas këtyre vrojtimeve, ideali i qenies më të lartë nuk është tjetër veçse një parim rregulativ i mendjes, sipas të cilit çdo lidhje në botë duhet kundruar sikur ajo del nga ndonjë shkak i domosdoshëm, i cili është absolutisht i mjaftueshëm që në të të mund të mbështetet rregulli i një uniteti sistematik dhe, si pas ligjeve të përgjithshme, të domosdoshëm në shpjegimin e këtyre lidhjeve dhe, pra, nuk do të thotë vërtetimi i ndonjë ekzistence, e cila është më vete e domosdoshme. Por, njëkohësisht, është e pashmangshme që ky parim formal, me anë të ndonjë

subrepcioni transcendental, të paraqitet si konstitutiv dhe që ky unitet të kuptohet në mënyrë hipostatike. Sepse sikundër që hapësira, megjithëse është vetëm një parim i shqisësisë, prapëseprapë konsiderohet si një qenie absolutisht e domosdoshme që ekziston për vete dhe për një objekt që është a priori i dhënë më vete pikërisht për arsye se ajo, në radhë të parë, i bën të mundshme të gjitha trajtat, të cilat janë vetëm kufizime të ndryshme të saj, po ashtu edhe krejtësisht e natyrshme edhe kjo: pasi që uniteti sistematik i natyrës nuk mund të ndejtohet si parim empirik i përdorimit të mendjes sonë në asnjë mënyrë tjetër përveç nëse për bazë marrim idenë e ndonjë qenieje më reale dhe, për këtë arsye, kjo ide përfytyrohet si një objekt real, kurse ky objekt përsëri, pasi që është kushti më i lartë, si i domosdoshëm dhe, kështu, një parim rregulativ shndërrohet në një parim konstituiv; ky zëvendësim shihet në këtë: nëse unë këtë qenie më të lartë, e cila në raport me botën ka qenë absolutisht (në mënyrë të pakushtëzuar) e domosdoshme, e kundroj si gjësend më vete, atëherë kjo domosdoshmëri nuk është e aftë për asnjë koncept dhe, pra, është dashur patjetër të gjendet në mendjen time vetëm si kusht formal i mendimit e jo si kusht material dhe hipostatik i ekzistencës.

Pjesa e tretë kryesore

Kaptina e gjashtë

Pamundësia e provës fiziko-teologjike

Nëse as koncepti i gjësendeve në përgjithësi, as përvoja për ndonjë ekzistencë në përgjithësi nuk mund të sigurojnë atë që kërkohet, atëherë mbetet vetëm edhe një mjet: të pyetemi a thua ndonjë përvojë e caktuar, përkatësisht ndonjë përvojë për gjësendet e botës së tanishme, për vetitë dhe rregullin e tyre mund të na shërbejë si ndonjë provë, në mbështetje të së cilës mund të krijojmë një bindje të sigurt për ekzistencën e ndonjë qenieje më të lartë. Një provë të tillë ne do ta kishim quajtur *fiziko-teologjike.* Nëse kjo provë do të kishte qenë e pamundshme, atëherë fare nuk është e mundshme që nga mendja e thjeshtë spekulative të nxirret kurrfarë prove që kënaq për ekzistencën e ndonjë qenieje, e cila do të kishte qenë kongurente me idenë tonë transcendentale.

(Pas vërejtjeve të sipërme mund të shihet menjëherë se lidhur me këtë pyetje mund të pritet përgjigjja krejtësisht e lehtë dhe bindëse, sepse në ç'mënyrë mund të jetë e dhënë kurdoherë përvoja, e cila do të duhej të jetë adekuate me një ide?) Ideja cilësohet pikërisht me faktin se me të kurrnjëherë nuk mund të përputhet ndonjë përvojë. Ideja transendentale e ndonjë qenie origjinare, e cila është e mjaftueshme në mënyrë të domosdoshme dhe absolute është aq e madhe dhe aq e lartë përmbi empiriken, e cila prore është e kushtëzuar, saqë, në njëren anë, në përvojë kurrë nuk mund të gjendet mjaft material për tu plotësuar një koncept i tillë, kurse, në anën tjetër, përsëri bredhim nëpër gjësendet, të cilat janë të kushtëzuara, duke kërkuar më kot atë që është e pakushtëzuar për çka

asnjë ligj i cilësdo sintezë empirike nuk jep kurrfarë shembulli e as udhëzim më të vogël lidhur me këtë qëllim.

Sikur qenia më e lartë të gjendej në këtë zinxhir të kushteve, atëherë ajo do të kishte qenë vetëm një anëtar i vargut të atyre dhe, sikundër të gjithë anëtarët më të ulët, të cilëve ajo u vëhet në krye, edhe ajo do të kishte kërkuar gjurmim të mëtejmë për hir të kushtit edhe më të lartë të saj. Mirëpo, nëse duam që këtë qenie ta ndajmë nga ky zinxhir si ndonjë qenie thjesht inteligjibile dhe të mos e përfshijmë në vargun e shkaqeve natyrore: atëherë çfarë ure mendja mund të ngritë për të arritur deri tek ajo, kur të gjitha ligjet që çojnë nga rrjedhojat kah shkaqet, bile edhe atëherë kur çdo sintezë dhe çdo zgjerim i njohjes sonë në përgjithësi, është i kurdisur vetëm sipas përvojës së mundshme, pra, vetëm sipas objekteve të botës ndijore, dhe vetëm në raport ndaj tyre mund të ketë ndonjë domethënie?

Bota që na është e dhënë në çastin e tanishëm, qoftë se kundrojmë në hapësiren e pafund ose në ndashmërinë e pakufishme të saj, na tregon një skenë të tillë të pamatshme të llojllojshmërisë të rendit, të qëllimsisë dhe të bukurisë, saqë çdo gjuhë, bile edhe sipas njohjeve, të cilat mendja e jonë e dobët ia ka dal t'i sigurojë lidhur me këtë, përpara mrekullive kaq të shumta dhe kaq të mëdha, e humb fuqinë e shprehjes, të gjithë numrat fuqinë e matjes dhe bile edhe mendimet tona e humbin çdo caktueshmëri, kështu që gjykimi i jonë për tërësinë e kësaj bote duhet patjetër të shkrihet në ndonjë admirim të heshtur, por aq më elokuent. Çdokund shohim një zinxhir të përbërë nga rrjedhojat dhe shkaqet, nga qëllimet dhe mjetet, çdokund shohim një rregullsi të zanafillimit dhe të shzanafillimit; dhe meqenëse asgjë nga vetvetja nuk ka arrtiur në gjendjen, në të cilën gjendet tash, del se ajo gjithnjë bën me dije për ndonjë gjësend tjetër si në shkakun e saj, i cili, nga ana e tij, përsëri e shkakton këtë pyetje kështu që, në këtë mënyrë, e tërë gjithësia do të mund të fundosej në humnerë të hiçit sikur të mos supozohej se diçka që, duke ekzistuar vetëm për veten dhe në mënyrë të pavarur jashtë kësaj njëmendësie të rastësishme të pafund, po ashtu do të kishe qëndruar, dhe si shkak i zanafillës së saj, do të kishte garantuar permanencën e saj. Si duhet ta marrim me mend këtë shkak më të lartë (duke i pasur parasysh të gjitha gjësendet e botës) në madhësinë e tij? Ne nuk e njohim botën në tërë përmbajtjen e gjithmbarshme të saj e aq më pak ta vlerësojmë madhësinë e saj duke e krahasuar me tërë atë që është e mundshme. Por meqenëse neve, duke pasur parasysh kauzalitetin, tashmë na nevojitet ndonjë qenie më e fundit dhe më e lartë, ç'na pengon atëherë që njëkohësisht atë, sipas shkallës së përsosmërisë së saj, ta vëmë *mbi çdo gjë që është e mundshme*? Ne këtë mund ta bëjmë lehtë ani pse vetëm në mbështetje të një skice të hajthme të një koncepti abstrakt, nëse vetëm në të, si një substancë e thjeshtë, e përfytyrojmë në mënryë të përqendruar çdo përsosmëri të mundshme; ky koncept i cili, sa i përket ekonomisë së parimit, e plotëson kërkesën e mendjes sonë, në vete nuk ngërthen kurrfarë kundërthënie dhe, për më tepër, i shërben zgjerimit të përdorimit të mendjes në fushën e përvojës, duke e bërë këtë me dije për rendin dhe qëllimsinë në të, kurse nuk i kundërvihet vendosmërisht ndonjë përvoje.

Kjo provë meriton të përmendet prore me respekt. Ajo është prova më e lashtë, më e qartë dhe që më së shumti i përgjigjet mendjes së rëndomtë njerëzore (*der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene*). Ajo e nxit gjurmimin e natyrës sikundër ajo vetë zë fill në mbështetje të këtij gjurmimi dhe nga ky fiton prore fuqi të reja. Kjo vë në pah caqet dhe qëllimet aty ku vrojtimi ynë nuk do të mund t'i gjejë në mbështetje të vetvetes, dhe e zgjeron njohjen tonë për natyrën duke na dhënë si urdhërrëfyes një unitet të posaçëm, parim i cili gjendet jashtë natyrës. Në anën tjetër, këto njohje veprojnë, përsëri, në mënyrë retroaktive në shkakun e tyre, përkatësisht në idenë, e cila i ka shkaktuar ato, dhe besimin tonë në një krijues më të lartë e rrisin deri te një bindje, të cilës nuk mund t'i bëhet rezistencë.

Prandaj, sikur ndokush të dëshironte ta zvogëlojë prestigjin e kësaj prove, kjo do të kishte qenë, jo vetëm e pangushllueshme, por edhe, gjithashtu, punë e kotë. Mendja, e cila prore ngritet në mbështetje të provave të tilla të forta, të cilat ani pse janë vetëm empirike, prore rriten në duart e saj, me kurrfarë dyshime subtile dhe spekulacione abstraktive nuk mund të jetë aq e deprimuar saqë të mos kishte mund, në mbështetje të një shikimi rreth mrekullive të natyrës dhe madhështisë së godinës botërore të mos këndellej nga çdo pavendosmëri sofistike si nga ndonjë gjumë dhe, duke vajtur nga një madhësi kah tjetra, të ngritet deri te madhësia më e madhe ndër të gjitha madhësitë dhe duke hypur nga ajo që është e kushtëzuar kah ajo që është kushti i kësaj, të arrijë deri te krijuesi më i lartë dhe i pakushtëzuar.

Megjithëse ne nuk kemi asgjë të vërejmë kundër arsyeshmërisë së kësaj metode, por, përkundrazi mund ta rekomandojmë dhe ta mbeshtetim atë, prapëseprapë ne, për këtë arsye, nuk mund të lejojmë që ajo t'i jap vetes të drejtën në një siguri apodiktike dhe në një lejim, për të cilin nuk do të kishte qenë e nevojshme mëshira ose ndihma e askujt. Nëse fjalimi dogmatik i ndonjë sofisti përqeshës zëvendësohet me tonin e përkorë dhe modest të një besimi që është i mjaftueshëm për të qetësuar, dhe i cili, megjithëkëtë, nuk kërkon nënshtrimin e pakusht, atëherë kjo kurrsesi nuk mund t'i bëjë dëm një gjëje të mirë. Prandaj, unë vërtetoj: prova fiziko-teologjike vetëm kurrë nuk mund ta vërtetojë ekzistencën e ndonjë qenieje më të lartë, por prore duhet t'i lejojë provës ontologjike (të cilës kjo i shërben vetëm si hyrje) që ajo ta plotësojë këtë mangësi dhe, pra, prova ontologjike në vete ngërthen *të vetmen bazë të mundshme të provës* (nëse fare ekziston vetëm një provë spekulative) përtej së cilës nuk mund të kalojë asnjë mendje njerëzore.

Çastet kryesore të provës fiziko-teologjike janë këto: (gjithkund në botë gjenden shenjat e qarta të një rendi, i cili është i vendosur sipas një qëllimi, i cili është nxjerr me një urtësi të madhe dhe i cili përbën një tërësi, e cila nuk mund të përshkruhet as sipas llojllojshmëris të përmbajtjes së saj e as sipas madhësisë së pafund të vëllimti të saj. 2) Ky rregullim qëllimsor (*zweckmässige Anordnung*) është krejtësisht i huaj për gjësendet në botë dhe këtyre u takon vetëm e vetëm rastësisht, domethënë natyra e gjësendeve të ndryshme nuk do të kishte mund vetëm e me anë të aq mjeteve kongruente të përputhet me qëllimet e

caktuara të fundit sikur këto mjete të mos i kishte zgjedhur dhe përshtatur nergut për këtë ndonjë parim i arsyeshëm i rendit, duke u mbështetur në ato ide, të cilat gjenden në themelin e tij. 3) Prandaj, ekziston ndonjë shkak i madhërishëm dhe i mençur (ose më shumë sosh), i cili duhet patjetër të jetë shkak i botës, jo vetëm si thjesht ndonjë natyrë e gjithfuqishme, e cila vepron në mënyrë të verbër me anë të *pllenisë*, por si inteligjencë, e cila vepron në bazë të *lirisë*. 4) Uniteti i këtij shkaku mund të nxirret nga uniteti i marrëdhënies se ndërsjellë të pjesëve të botës si anëtar të një godine artificiale në fushën deri aty ku arrin të perceptuarit tonë i sigurt, kurse jashtë këtij, sipas të gjitha parimeve të analogjisë, me një probabilitet.

Duke mos dashur që mendjen natyrore ta shikanojmë[1] rreth përfundimit të saj, në të cilin ajo në mbështetje të ngjashmërisë së disa produkteve natyrore me atë që prodhon mjeshtëria njerëzore, kur duke ushtruar mbi natyrën këtë e detyron të mos veprojë sipas qëllimeve të saj, por t'u nënshtrohet qëllimeve tona, përfundim ky, në të cilin, po them, mendja natyrore (në mbështetje të ngjashmërisë së produkteve natyrore me shtëpitë, barkat, orët etj.) përfundon se një kauzalitet po i këtillë, përkatësisht arsyeja dhe vullneti, do ta përbëjnë bazën edhe të vetë natyrës dhe në të cilën, më tutje, nxjerr mundësinë e brendshme të natyrës, e cila vepron lirisht (e cila, në radhë të parë, e bën të mundshme çdo shkathtësi e ndoshta, për më tepër, edhe vetë mendjen) edhe nga ndonjë shkathtësi tjetër tash pse mbinjerëzore, ne, megjithëse ky përfundim ndoshta nuk do të mund t'i përballojë kritikës më të ashpër transcendentale, prapëseprapë duhet të pranojmë se nëse *ndonjëherë* duhet ta emërtojmë ndonjë shkak, lidhur me këtë *nuk* mund të veprojmë në ndonjë mënyrë tjetër më të sigurt se me anë të analogjisë së krijesave të tilla qëllimsore, shkaqet dhe veprimet e të cilave na janë të njohura plotësisht. Mendja nuk do të kishte mund të arsyetohet me anë të vetvetes sikur nga kauzaliteti, të cilin e njeh të kishte kaluar kah parimet e paqarta dhe të pakuptueshme eksplikative, të cilat ajo nuk i njeh.

Sipas këtij përfundimi qëllimsia dhe harmonia e shumë dukurive në natyrë do të provonin vetëm rastësinë e formës, por jo të materies, përkatësisht të substancës në botë, sepse për ta arritur këtë qëllim të dytë do të kishte qenë e nevojshme edhe të mund të provohet: se të gjitha gjësendet në botë, sipas ligjeve të përgjithshme, nuk do të kishin qenë të aftë për një harmoni dhe rregullim të tillë sikur edhe sipas *substancës së tyre* të mos ishin produkt i ndonjë urtësie më të madhe; kurse për këtë do të nevojiteshin prova krejtësisht të tjera e të ndryshme nga ato prova, të cilat janë nxjerr në bazë të analogjisë me mjeshtërinë njerëzore. Kjo provë do të kishte mund, në hipotezën më të volitshme, ta demonstrojë ndonjë *ndërtues i botës*, i cili prore do të kishte qenë i kufizuar me vyeshmërinë e materialit, të cilin e përpunon, por jo dhe një *krijues i botës*, idesë së të cilit do t'i ishte nënshtruar çdo gjë. Mirëpo, e tërë kjo aspak nuk është e mjaftueshme për atë qëllim të madh, të cilin e kemi parasysh, përkatësisht të provojmë ndonjë qenie origjinare, e cila është absolutisht e mjaftueshme për çdo

[1] Në vend të fjalës "ta shikanojmë" (zu schikanieren) *Velle* vë fjalën "sympathissieren" (ta simpatizojmë).

gjë. Sikur të donim ta provonim rastësinë e vetë materies, atëherë do të duhej patjetër ta përdorim ndonjë argument transendental, kurse këtu është dashur të bishtnohet pikërisht ky argument.

Pra, kjo provë niset nga rregullimi dhe qëllimsia, të cilat mund të venerohen gjithkund në botë si struktura krejtësisht të rastit dhe që këndej e nxjerrin ekzistencën e një shkaku, i cili *me këto është në një përpjesëtim*. Mirëpo, koncepti i këtij shkaku duhet patjetër të na japë një njohje krejtësisht *të caktuar* për të dhe, prandaj, ai mund të jetë vetëm koncept i një qenie, e cila ka tërë fuqinë, tërë urtësinë etj., me një fjalë me tërë përsosmërinë si një qenie e mjaftueshme për çdo gjë, sepse predikatet për fuqinë dhe karakterin e jashtëzakonshëm, të cilat janë *shumë të mëdha*, fascinante dhe të pamatshme nuk na japin kurrfarë koncepti të caktuar dhe në të vërtetë *nuk na thonë* asgjë se ç'është gjësendi më vete, por janë predikate të përfytyrimit relativ për madhësinë e objektit, të cilin soditësi (i botës) e krahason me vetveten dhe me fuqinë kuptimore të tij dhe, kështu, ata njësoj duken si madhërues, qoftë duke e madhëruar objektin ose, në raport me këtë, duke e zvogëluar subjektin soditës. Nëse është me interes ndonjë madhësi (e përsosmërisë) e ndonjë gjësendi në përgjithësi, atëherë nuk ekziston asnjë koncept i caktuar pos atij që e ngërthen tërë përsosmërinë e mundshme dhe vetëm gjithmbarshmëria (*omnitudo*) e realitetit në koncept është e përcaktuar.

Por unë shpresoj se askush për veten nuk mund të vërtetojë se e ka njohur marrëdhënien e madhësisë së botës, të cilën e sodit (si nga vëllimi, ashtu edhe nga përmbajtja) megjithë fuqinë, marrëdhënien e rregullimit të botës dhe urtësinë më të lartë, marrëdhënien midis unitetit të botës me unitetin absolut të krijuesit etj. Prandaj, fizikoteologjia nuk mund të japë një koncept të caktuar për shkakun më të lartë të botës dhe, që këndej, nuk mund të jetë e mjaftueshme për një parim të teologjisë, i cili duhet ta përbëjë bazën e religjionit.

Kalimi në rrugën empirike kah totaliteti absolut është krejtësisht i pamundshëm. Mirëpo, në provën fiziko-teologjike kjo punë, megjithëkëtë, tentohet të bëhet. Po çfarë mjeti përdoret për të kaluar matanë një humnere të tillë?

Pasi që është arritur deri te aderimi i madhësisë, urtësisë, fuqisë etj., të krijuesit të botës dhe kështu nuk mund të shkohet më tutje, atëherë ndodh që menjëherë të braktiset ky argument i derivuar në mbështetje të bazave përvojësore të argumentimit, pastaj kalohet në rastësinë e botës, në të cilën që në fillim është përfunduar në mbështetje të rendit dhe të qëllimsisë në të. Vetëm e vetëm nga kjo rastësi tash kalohet në ekzistencën e ndonjë qenie absolutisht të domosdoshme vetëm në mbështetje të koncepteve transcendentale, dhe nga koncepti i domosdoshmërisë absolute të shkakut të parë kalohet në konceptin e kësaj qenieje, koncept ky që është absolutisht i përcaktuar ose i cili përcakton, kjo do të thotë në konceptin e realitetit, i cili përfshin çdo gjë. Prandaj, prova fiziko-teologjike është mashtruar në fushatën e saj dhe në këtë huti kapërcen papritmas në provën kozmologjike, por meqenëse kjo provë është vetë prova ontologjike, por e fshehur, ajo, në të vërtetë, e arrin qëllimin e saj vetëm në mbështetje të mendjes së kulluar ani pse në fillim e ka mohuar çdo farefisni me të dhe çdo gjë ka deponuar në provat e qarta nga përvoja.

Prandaj, fizikoteologët nuk kanë arsye të veprojnë ashtu në mënyrë krenare ndaj mënyrës transcendentale të argumentimit dhe duke u hequr se ata janë njohës vizionarë të natyrës, ta shikojnë nga lartësia këtë mënyrë argumentimi si në ndonjë rrjetë të merimangës të thurrrur nga fantastët obskurantë. Sepse, sikur të kishin dashur vetëm ta gjurmonin vetveten, ata do ta gjenin këtë: pasi që e kanë kaluar një pjesë të mirë të rrugës në trevën e natyrës e të përvojës dhe, megjithëkëtë, në këtë rast, fare nuk i janë afruar objektit të tyre, i cili hamendet në mendjen e tyre, se ata papritmas e braktisin këtë trevë dhe kalojnë në mbretërinë e mundësive të thjeshta, në të cilën ata shpresojnë se mbi krahët e ideve do t'i afrohen asaj që u ka shpëtuar gjatë tërë gjurmimeve të tyre empirike. Më në fund, duke besuar se në mbështetje të një kërcimi të tillë të fuqishëm kanë arritur deri te trualli i fortë, tash ata e shtrijnë konceptin e caktuar (deri tek i cili kanë arritur duke mos ditur as vetë se në ç'mënyrë) nëpër tërë fushën e krijimit dhe, kështu, idealin, i cili është produkt i mendjes së kulluar e shpjegojnë, ani pse në mënyrë të mjerueshme dhe shumë nën dinjitetin e objektit të tyre, në mbështetje të përvojës e me këtë rast, prapëseprapë, nuk pranojnë se kjo njohje ose ky supozim është bërë nëpërmes të një shtegu tjetër, e jo nëpërmes dhe me anë të shtegut të përvojës.

Prandaj, në themelin e provës fiziko-teologjike gjendet prova kozmologjike, kurse bazën e kësaj prove kozmologjike e përbën prova ontologjike për ekzistencën e një qenieje origjinare si qenie më e lartë dhe pasi që pos këtyre tri rrugëve asnjë rrugë tjetër nuk është e hapur për mendjen spekulative, del se prova ontologjike, e cila përbëhet nga vetë konceptet e kulluara të mendjes, është e vetmja provë e mundshme nëse fare është e mundshme ndonjë provë për një propozicion, i cili është aq lart mbi çdo përdorim përvojësor të arsyes.

Pjesa e tretë kryesore

Kaptina e shtatë

Kritika e çdo teologjie që mbështetet në parimet spekualtive të mendjes

Nëse unë me *teologji* kuptoj njohjen e qenies origjinare, atëherë ajo del ose nga mendja e kulluar (*theologia rationalis*) ose në mbështetje të zbulueses (*relevata*). Teologjia racionale e merr me mend objektin e saj ose thjesht në mbështetje të mendjes së kulluar me anë të koncepteve transcendentale (*ens originarium, realissimum, ens entium*) si inteligjencë më të lartë sipas një koncepti, të cilin e merr nga natyra (e shpirtit tonë), dhe, prandaj, do të duhej të quhej teologji *natyrore*. Ai që e pranon vetëm teologjinë transcendentale quhet *deist*, kurse ai që e aprovon edhe teologjinë natyrore quhet *teist*. Deisti pranon se ne gjithsesi mund ta njohim ekzistencën e ndonjë qenie origjinare në mbështetje të vetë mendjes, por që koncepti ynë për të është vetëm transcendental, përka-

tësisht vetëm koncepti për të si ndonjë qenie që posedon realitetin e gjithmbarshëm, por të cilin ne nuk mund ta përcaktojmë më përafërsisht. Teisti pohon se mendja është në gjendje që më përafërsisht ta përcaktojë objektin sipas analogjisë me natyrën, përkatësisht si një qenie, e cila me anë të arsyes dhe të lirisë së saj ngërthen në vete bazën më të parë të të gjitha gjësendeve të tjera. Prandaj, këtë qenie deisti e merr me mend si ndonjë *shkak të botës* (se a thua ky shkak vepron në mbështetje të domosdoshmërisë së natyrës së tij apo në mbështetje të lirisë, kjo gjë mbetet e pavendosur), kurse teisti si *krijues të botës.*

Teologjia transcendentale ose ka për qëllim që ekzistencën e qenies origjinare ta nxjerr nga ndonjë përvojë në përgjithësi (duke mos përcaktuar asgjë më përafërsisht për botën të cilës ajo i takon) dhe quhet *kozmologji* ose mendon të njohë qenien e saj në mbështetje të vetë koncepteve pa ndihmën e përvojës dhe quhet *ontoteologji.*

Teologjia natyrore i nxjerr vetitë dhe ekzistencën e krijuesit të botës nga vetitë, rendi dhe uniteti që shfaqen në këtë botë. Që këndej ajo nga kjo botë ngritet kah inteligjenca më e lartë, qoftë si parim i tërë rendit natyror dhe të përsosmërisë ose si parim i tërë rendit moral dhe i përsosmërisë. Në rastin e parë ajo quhet *fizikoteologji*, kurse në rastin e dytë *etikoteologji.*[1]

Pasi që është bërë zakon që me konceptin zot të mos kuptohet vetëm ndonjë natyrë e amshueshme, e cila si rrënjë e gjësendeve vepron në mënyrë të verbër, por ndonjë qenie që vepron me anë të arsyes dhe të lirisë së saj dhe pasi që na intereson vetëm ky koncept, atëherë, marrë në mënyrë të rreptë, do të kishte mund të ndodhë që deistit t'i mohohet çdo besim në zotin, duke ia lënë vetëm atë pohim, sipas të cilit ekziston vetëm një qenie origjinare ose shkaku më i lartë. Mirëpo, meqenëse askush për arsye se nuk merr guxim të thotë ndonjë gjë nuk mund të fajësohet se ai, për më tepër, këtë don ta mohojë, del se është më butë dhe më drejt të thuhet: deisti beson në një *zot*, kurse teisti në *një zot të gjallë* (*summam intelligentiam*). Tash do t'i qasemi shqyrtimit të burimeve të mundshme të të gjitha këtyre tentativave.

Unë do të kënaqem këtu me faktin se njohjen teorike do ta përkufizoj si njohje me anë të së cilës njoh atë *që është* (*was da ist*), kurse njohjen praktike si njohje me anë të së ciles unë supozoj atë *që duhet* të ekzistojë (*was da sein soll*). Prandaj, përdorimi teorik i mendjes është ai me anë të të cilit unë a priori (si e domosdoshme) mësoj se diçka *është*, kurse përdorim praktik i mendjes është ai me anë të të cilit *a priori* njihet ajo *që duhet* të ndodhë (was geschehen solle). Nëse tash pa fije dyshimi del e sigurt se diçka është ose se duhet të ndodhë ose është vetëm e kushtëzuar, atëherë ndonjë kusht i caktuar për këtë mund të jetë ose absolutisht i domosdoshëm ose mund të supozohet vetëm si arbitrar dhe i rastësishëm. Në rastin e parë kushti postulohet (*për thesin*), në rastin e dytë suponohet (*për hypothesin*). Meqenëse ekzistojnë ligjet praktike, të cilat janë absolutisht të domosdoshme (morale), atëherë, nëse ato në mënyrë të

[1] Fjala nuk është për moralin teologjik, sepse ai ngërthen ligjet morale, të cilat *supozojnë* ekzistencën e ndonjë drejtuesi më të madh të botës, ndërsa *etikoteologjia* paraqet një bindje në ekzistencën e ndonjë qenieje më të lartë, bindje kjo që mbështetet në ligjet morale.

domosdoshme supozojnë ndonjë ekzistencë si kusht i mundësisë së fuqisë së tyre obliguese, kjo ekzistencë, për këtë arsye, duhet patjetër të postulohet, sepse ajo që është e kushtëzuar, nga e cila me anë të të përfunduarit nxirret ky kusht i caktuar, njihet vetëm *a priori* si absolutisht e domosdoshme. Për ligjet morale ne do të tregojmë më pastaj se ato, jo vetëm që supozojnë ndonjë qenie më të lartë, por edhe se ato, pasi që në një kuptim tjetër janë absolutisht të domosdoshme, me të drejtë e postulojnë, ç'është e vërteta vetëm në pikëpamje praktike; tash për tash kjo nxjerrje mbetet anash.

Meqenëse në rastin kur fjala është vetëm për atë që është e jo për atë që duhet të jetë, prore merret me mend ajo që është e kushtëzuar dhe që na është e dhënë në përvojë njësoj sikur të ishte e rastit, atëherë del se kushti që i takon asaj nuk mund, sipas saj, të njihet si absolutisht i dobishëm, por shërben vetëm si një supozim relativisht i domosdoshëm ose, për më tepër, vetëm si një supozim, i cili është i nevojshëm për njohjen racionale të asaj që është e kushtëzuar, por i cili është më vete edhe *a priori* arbitrar. Prandaj, nëse me njohjen teorike duhet të njihet domosdoshmëria absolute e një gjësendi, atëherë kjo do të kishte mund të ndodhë vetëm sipas koncepteve *a priori* e jo si ndonjë shkak i ndonjë ekzistence, e cila është e dhënë në përvojë.

Një njohje teorike është *spekulative* nëse ka të bëjë me ndonjë gjësend ose me konceptet e ndonjë objekti, deri tek i cili nuk mund të arrihet në mbështetje të kurrfarë përvoje. Ajo qëndron kundruall njohjes së natyrës, e cila ka të bëjë vetëm me objektet e tilla ose me predikatet e tyre, të cilat mund të jenë të dhëna në ndonjë përvojë të mundshme.

Parimi, në bazë të të cilit nga ajo që ndodh (nga ajo që empirikisht është e rastit) si rrjedhojë përfundojmë në shkakun e saj, është një parim i njohjes së natyrës, por jo i njohjes spekulative, sepse nëse abstraktojmë nga ai si propozicion themelor i cili ngërthen në vete kushtin e përvojës së mundshme në përgjithësi dhe, duke lënë manash çdo gjë që është empirike, të duam ta zbatojmë në atë që në përgjithësi është e rastit, atëherë nuk ekziston as mundësia më e vogël që një propozicion i tillë sintetik të arsyetohet dhe sipas tij të kuptohet se në ç'mënyrë unë mund të kaloj nga ajo që është në atë që është krejtësisht e ndryshme nga ajo (e që quhet shkak); për më tepër, koncepti i shkakut dhe koncepti i asaj që është e rastësishme në përdorimin e tillë spekulativ humbasin çdo domethënie, realiteti objektiv i së cilës do të mund të kuptohej *in concreto*.

Nëse tash nga ekzistenca e gjësendeve në botë nxirret përfundimi për shkakun e tyre, atëherë kjo nxerrje e përfundimt nuk bën pjesë në përdorimin spekulativ të saj: sepse përdorimi natyror i mendjes nuk ka të bëjë me ndonjë shkak të vetë gjësendit (të substancës), por vetëm me atë që ndodh, përkatësisht me gjendjen e tyre të kundruara si empirikisht të rastit; se vetë substanca (materia), për nga ekzistenca e saj, është e rastit, ky pohim do të duhej të jetë patjetër spekulative e mendjes. Mirëpo, sikur fjala të ishte vetëm për formën e botës, për llojet e lidhjeve të saj dhe për ndryshimet në të, kurse unë nga kjo do të doja të përfundoj për një shkak, i cili krejtësisht dallon nga bota, atëherë edhe ky përfundim do të kishte qenë një gjykim thjesht i mendjes spekualtive, sepse objekti i tij nuk është kurrfarë objekti i një përvoje të mundshme. Por atëherë

parimi i kauzalitetit do të kishte qenë krejtësisht i ndarë nga roli i vet, parim ky që vlen brenda kufijve të fushës së përvojës, kurse jashtë këtyre kufijve është i papërdorshëm, madje edhe i pakuptim.

Tash unë pohoj: të gjitha përpjekjet lidhur me një përdorim të kulluar spekulativ të mendjes rreth çështjeve të teologjisë janë krejtësisht sterile dhe, sipas vlerës së tyre të brendshme, të pavlefshme, kurse parimet e përdorimit natyror të saj assesi nuk çojnë deri te kurrfarë teologjie dhe, pra, nëse nuk i marrim për bazë ligjet morale ose nëse nuk udhëhiqemi sipas tyre, atëherë fare nuk mund të bëhet fjalë për ndonjë teologji të mendjes, sepse të gjitha propozicionet themelore sintetike të arsyes, sipas përdorimit të tyre, janë imanente, kurse për njohjen e ndonjë qenieje më të lartë nevojitet përdorimi i tyre transcendental, gjë që për të cilën arsyeja e jonë aspak nuk është e përgaditur. Nëse ligji i kauzalitetit, i cili vlen vetëm për përvojën, duhet të sjellë te qenia origjinare, atëherë edhe kjo qenie origjinare do të duhej t'i takonte zinxhirit të objekteve të përvojës, por atëherë edhe ajo sikurse të gjitha dukuritë përsëri do të kishte qenë e kushtëzuar. Edhe sikur të na lejohej t'i kapërcejmë kufijtë e përvojës nëpërmes të ligjit dinamik të marrëdhënies së rrjedhojave me shkaqet e tyre: çfarë koncepti do na kishte sjellë veprimi i këtillë? Gjithsesi jo konceptin për qenien më të lartë, sepse përvoja kurrë nuk na tregon pasojën më të madhe ndër të gjitha pasojat e mundshme (e cila do të kishte dëshmuar për shkakun e saj). Sikur të na lejohej që këtë mangësi të përcaktimit të plotë ta plotësojmë me një ide të thjeshtë të përsosmërisë më të lartë dhe të domosdoshmërisë më të parë vetëm e vetëm për të mos ta lënë kurrfarë zbrazëtie në mendjen tonë, atëherë kjo, në të vërtetë, do të kishte qenë një mëshirë që bëhet ndaj nesh, por kjo nuk është e drejtë, të cilën mund ta kërkojmë në mbështetje të ndonjë prove të pamjaftueshme. Prandaj, prova fizikoteologjike ndoshta do të kishte mund t'i forcojë provat e tjera (nëse këto do të kishin qenë të mundshme), ngase kjo e lidh spekulacionin me të perceptuarit. Mirëpo, vetëm për veten e saj kjo provë më tepër e përgatit arsyen për njohje teologjike duke i dhënë asaj një drejtim të vyer natyror, se që ajo vetëm do të mund ta kryente punën.

Që këndej shihet fare mirë se pyetjet transcendentale lejojnë vetëm përgjigje transcendentale, përkatësisht përgjigje të cilat mbështeten vetëm në konceptet *a priori* pa asnjë primesë përvojësore. Mirëpo, këtu, siç shihet qartë, pyetja është sintetike dhe kërkon që njohja e jonë të zgjerohet përtej të gjithë kufijve të përvojës, domethënë të ngritet deri tek ekzistenca e ndonjë qenie, e cila duhet t'i përgjigjet idesë sonë të kulluar, me të cilën asnjë përvojë kurrë nuk mund të njëjtësohet. Por, në mbështetje të provave tona të sipërme çdo njohje *sintetike a priori* është e mundshme duke i shprehur vetëm kushtet formale të përvojës së mundshme dhe, prandaj, nga të vlejturit e tyre, propozicionet themelore janë imanente, kjo do të thotë se ata kanë të bëjnë vetëm e vetëm me objektet e njohjes empirike ose me dukuritë. Prandaj, lidhur me teologjinë e mendjes thjesht spekualtive nuk mund të pritet asgjë as nga metoda transcendentale.

Mirëpo, megjithëse ndokush më me ëndje do të kishte dashur të dyshojë në të gjitha provat e sipërme të analitikës se sa të privohet nga besimi në fuqinë e provave aq gjatë të përdorura, prapëseprapë është e pamundshme që ai të bëhet i

shurdhër lidhur me thirrjen time që ai të gjejë arsyetimin për këtë dyshim të vetin: në ç'mënyrë dhe në mbështetje të çfarë frymëzimi ai merr guxim që çdo përvojë të mundshme ta mbifluturojë me fuqinë e vetë ideve. Unë kam lutje që të kursehem nga provat e reja ose nga përmirësimi i provave të vjetra. Vërtet, megjithëse këtu nuk ekziston ndonjë zgjedhje e madhe, pasi që, fundja, të gjitha provat e kulluara spekulative reduktohen në një provë të vetme, domethënë në provën ontologjike dhe unë, kam arsye të frikësohem se mbrojtësit dogmatikë të asaj mendjeje që është e pavarur nga shqisat, do të më bezdisin në mënyrë të veçantë me plleshmërinë e tyre, ani pse unë, përveç kësaj, duke mos u hequr se, lidhur me këtë, jam shumë militant nuk do të heqi dorë nga rrahja gjoks që në çdo tentativë të këtij lloji ta zbuloj gabimin në të përfunduar dhe kështu ta bëj të pamundshëm qëllimin e saj, prapëseprapë ata që tashmë e kanë bërë shprehi mënyrën dogmatike të formimit të bindjes kurrë nuk do të heqin dorë krejtësisht nga shpresa për një fat të mirë dhe, pra, unë do t'i përmbahem të vetmes kërkesë së arsyeshme që të gjendet, në bazë të arsyes së përgjithshme të derivuar nga natyra e arsyes njerëzore si dhe nga natyra e të gjitha burimeve të tjera të njohjes, arsyetimi për mënyrën, sipas së cilës dëshirohet të zgjerohet njohja plotësisht *a priori* dhe të shtrihet deri tek ajo fushë, në të cilën nuk është e mundshme me anë të asnjë përvoje, pra, as me anë të kurrfarë mjeteve të sigurohet realiteti objektiv i cilitdo koncept, të cilin ne vetë e kemi formuar. Çfarëdo qoftë mënyra, në mbështetje të së cilës arsyeja ka ardhur deri te ky koncept, prapëseprapë ekzistenca e objektit të këtij nuk mund të gjendet në të në mënyrë analitike, sepse njohja e *ekzistencës* së objektit qëndron pikërisht në faktin se ky objekt është vënë jashtë mendimit vetvetiu. Mirëpo, është absolutisht e pamundshme që ndonjë gjë të dalë vetvetiu nga ndonjë koncept dhe, duke mos iu përmbajtur bashkimit empirik (në mbështetje të të cilit prore jepen vetëm dukuritë) të arrijë deri te zbulimi i objekteve të reja dhe qeniet fantastike.

Mirëpo, megjithëse në përdorimin e saj të kulluar spekulativ assesi nuk është e mjaftueshme për një qëllim kaq të madh, përkatësisht për të arritur deri tek ekzistenca e ndonjë qenieje më të lartë, prapëseprapë ajo, lidhur me këtë çështje, është e rëndësishme ngase njohjen për qenien më të lartë, me kusht që kjo të mund të arrihet nga ndonjë burim tjetër, e ndryshon, e vë në harmoni me vetveten e saj, dhe me çdo qëllim të kuptueshëm dhe ngase këtë njohje do ta pastrojë nga çdo gjë që nuk përputhet me konceptin e qenies origjinare dhe nga çdo primesë e kufizimit empirik.

Prandaj, teologjia transcendentale, ani pse është e pamjaftueshme, prapëseprapë në vetvete ngërthen një përdorim të rëndësishëm negativ dhe paraqet një censurë të pareshtur të mendjes, kur ajo merret vetëm me ide të kulluara, të cilat, pikërisht për këtë arsye, nuk lejojnë kurrfarë mase tjetër përveç masës transcendentale, sepse nëse kurdoherë supozimi për një qenie më të lartë dhe krejtësisht të pamjaftueshme si inteligjencë më e lartë ta kishte konfirmuar në mënyrë të pakontestueshme rëndësinë e vet në ndonjë kuptim tjetër, ndoshta në pikëpamje praktike, atëherë do të kishte qenë me rëndësi shumë të madhe që ky koncept, nga ana transcendentale e tij, të përcaktohet saktësisht si koncept i një qenieje të domosdoshme dhe më reale dhe nga ai të evitohet e tërë ajo që i kun-

dërvihet realitetit më të lartë dhe që i takon vetëm dukurisë (antropomorfizmit në kuptimin e gjerë të fjalës) dhe njëkohësisht të mënjanohen nga rruga të gjitha pohimet e kundërta, krejtësisht njësoj qofshin ato (pohime) *atesite* apo *deiste* apo *antropomore*; kjo mund të arrihet lehtë në një shqyrtim kritik, pasi që po ato arsye nga të cilat pason paaftësia e mendjes njerëzore lidhur me pohimin e ekzistencës së një qenie të tillë doemos janë të mjaftueshme të provohet pasaktësia e çdo *kundërpohimi*, sepse, vërtet, si është e mundshme që me anë të spekulacionti të kulluar të mendjes të njihet: se nuk ekziston kurrfarë qenie më e lartë si bazë më e parë e çdo gjëje ose se asaj nuk i takon asnjëra nga ato veti, të cilat ne i përfytyrojmë sipas rrjedhojave të tyre si analoge me realitetet dinamike të një qenieje mendore ose se që, në këtë rast të fundit, t'i nënshtrohen kufizimeve, të cilat shqisësia u imponohet në mënyrë të pashmangshme atyre inteligjencave, të cilat ne i njohim në përvojë.

Prandaj, për përdorimin e kulluar spekulativ të mendjes qenia më e lartë mbetet një ideal, por, megjithkëtë një *ideal*, i *cili është pa të meta*, një koncept, i cili tërë njohjen e gjithmbarshme njerëzore e përfundon dhe e kurorëzon, realiteti objektiv i të cilit në këtë rrugë vërtet nuk mund të provohet, mirëpo, gjithashtu, as nuk mund të përgënjeshtrohet dhe, pra, nëse do të kishte ekzistuar ndonjë etikoteologji, e cila këtë të metë mund ta kompensojë, atëherë, në këtë rast, teologjia transcendentale, deri atëherë vetëm problematike, mund të provohet se është domosdo e nevojshme dhe këtë në mbështetje të përcaktimit të konceptit të saj dhe të censurës së pareshtur të mendjes, të cilën shqisësia shpeshherë e joshë dhe e cila nuk është gjithmonë në përputhje me idetë vetjake të saj. Domosdoshëmria, pafundësia, uniteti, ekzistenca jashtë botës (jo si shpirt i botës), amshimi pa kushte të kohës, prania gjithkund dhe në çdo vend pa kushte të hapësirës, gjithfuqia etj., të gjitha këto janë predikate transcendentale dhe, së këndejmi, koncepti i pastruar i tyre, i cili i nevojitet shumë çdo teologjie, mund të arrihet vetëm nga teologjia transcendentale.

SHTESË

dialektikës transcendentale

për përdorimin rregullativ të idesë së mendjes së kulluar

Rezultati i të gjitha përpjekjeve të mendjes së kulluar, jo vetëm që konfirmon atë që kemi provuar ende në analitikën transcendentale se janë të rreme dhe të pabaza të gjitha përfundimet tona, të cilat duhet të na çojnë jashtë fushës së përvojës së mundshme, por ai, njëkohësisht, na mëson: se me këtë rast mendja njerëzore ka prirje natyrore që t'i kapërcejë këta kufij, se idetë transcendentale janë po ashtu thelbësore sikurse që janë kategoritë për arsyen, por me atë dallim që kategoritë çojnë kah e vërteta, domethënë kah përputhja e koncepteve tona me objektin, ndërsa idetë prodhojnë një dukje të thjeshtë, por të pashmangshme, joshjes së të cilës mezi mund t'i përballojmë, madje edhe me anë të kritikës më të rreptë.

Çdo gjë që bazën e vet e ka në natyrën e fuqive tona duhet patjetër të jetë qëllimore dhe në përputhje me përdorimin e tyre të drejtë se vetëm nëse mund t'i kundërvëhemi një mosmarrëveshjeje të caktuar dhe ta gjejmë drejtimin, i cili është karakteristik për këto fuqi tona. Prandaj, gjithsesi duket se idetë transcendentale do ta kenë përdorimin e tyre të mirë, domethënë përdorimin *imanent* ani pse ato, në zbatimin e tyre, mund të jenë transcendentale dhe pikërisht për këtë arsye mashtruese në rast se domethënia e tyre rinjihet dhe atëherë merren si koncepte të gjësendeve reale. Në të vërtetë jo idea më vete, por vetëm përdorimi i saj, në pikëpamje të tërë përvojës së gjithmbarshme të mundshme, mund të jetë ose *transcendentale* ose *imanente*, gjë që do të varet nga fakti se a e drejtojmë kah ndonjë objekt, i cili asaj i përgjigjet apo e drejtojmë përgjithësisht në pëdorimin e arsyes në raport me objektet, me të cilët kjo merret dhe, prandaj, të gjitha gabimet e subrepcionit duhet patjetër dhe gjithmonë t'i ndajshkruhen ndonjë të mete të fuqisë së të gjykuarit e kurrsesi arsyes apo mendjes (*niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben*).

Mendja kurrë nuk ka të bëjë drejtpërsëdrejti me ndonjë objekt, por vetëm me arsyen dhe nëpërmes të kësaj me përdorimin vetjak empirik; pra, ajo nuk prodhon kurrfarë koncepte (për gjësendet), por vetëm i rregullon këto dhe u jep atë unitet, të cilin ata mund ta kenë në zgjerimin e tyre më të madh të mundshëm, domethënë në raport ndaj totalitetit të vargjeve, të cilët arsyeja krejtësisht i harron pasi që kujdeset vetëm për atë lidhje, sipas së cilës gjithkund kanë zënë fill vargjet e kushteve në ujdi me konceptet. Prandaj, në të vërtetë, mendja si objekt të vetes ka vetëm arsyen dhe zbatimin e saj të qëllimshëm; dhe sikundër arsyeja që në mbështetje të koncepteve të saj e bashkon llojllojshmërinë në objekt, po ashtu mendja, nga ana e saj, e bashkon llojllojshmërinë e koncepteve në mbështetje të ideve, duke vënë për qëllim veprimi të arsyes ndonjë unitet të caktuar kolektiv, pa të cilin ato do të ishin kufizuar vetëm në unitetin distributiv.

Prandaj, unë vërtetoj: sipas zbatimit të tyre idetë transcendentale kurrë nuk janë konstituive kështu që, në këtë mënyrë, të kishin qenë të dhëna konceptet e disa objekteve në rast se kështu kuptohen atëherë ato janë vetëm koncepte sofistike (dialektike). Mirëpo, ato, megjithëkëtë, e kanë një përdorim të jashtëzakonshëm dhe të domosdoshëm, përdorim ky që arsyen e çon kah një qëllim i caktuar, nga aspekti i të cilit të gjitha vijat e drejtimit të të gjitha rregullave të tij shkrihen në një pikë, e cila shërben që koncepteve të arsyes t'u sigurojë unitetin më të madh të mundshëm përveç zgjerimit më të madh ani pse ai është vetëm një ide (*focus imaginarius*), përkatësisht një pikë, nga e cila nuk nisen konceptet e arsyes pasi që ajo gjendet krejtësisht jashtë kufijve të përvojës së mundshme. Që këndej vërtet, për ne paraqitet një dukje sikur këto vija të kishin dal nga një objekt, i cili gjendet jashtë fushës së njohjes, e cila është e mundshme në mënyrë empirike (ashtu sikundër objekti shihet prapa sipërfaqes së pasqyres); mirëpo, ky iluzion (i cili, megjithëkëtë, mund të pengohet që të mos na gënjejë) është i domosdoshëm nëse duam që, përveç objekteve që gjenden para syve tonë, njëkohësisht t'i shohim edhe ato objekte, të cilat gjenden larg prapa shpinës sonë domethënë nëse ne në rastin tonë duam ta aftësojmë arsyen, ta

tejkalojmë çdo përvojë të dhënë (çdo pjesë të përvojës së gjithmbarshme të mundshme) dhe, pra, ta aftësojmë për zgjerimin më të madh të mundshëm dhe skajor (*grösstmöglichen und äussersten Erweiterung*).

Nëse veshtrojmë njohjet tona të arsyes në tërë vëllimin e tyre, atëherë do të shohim se sistematizmi i njohjeve, kjo do të thotë lidhja e tyre e ndërsjellë e mbështetur në një parim përbën atë qëllim, të cilin mendja e kërkon veçanërisht dhe synon ta realizojë. Ky unitet i mendjes prore supozon ndonjë ide, përkatësisht idenë e formës së ndonjë tërësie të njohjes, e cila i paraprinë njohjes së caktuar të pjesëve dhe ngërthen në vete kushtet, të cilat janë të domosdoshme në mënyrë që për çdo pjesë të përcaktohet a priori vendi i saj dhe raporti i saj me pjesët e tjera. Prandaj, kjo ide postulon unitetin e plotë të njohjes së arsyes, sipas të cilit kjo njohje nuk përbën ndonjë agregat të thjeshtë të rastit, por një sistem të rregulluar sipas ligjeve të domosdoshme. Për këtë ide nuk mund të thuhet se është ndonjë koncept për objektin, por thuhet se është koncepti për unitetin e plotë të këtyre koncepteve me kusht që ky unitet t'i shërbejë arsyes si një rregull. Konceptet e këtilla të mendjes nuk i marrim nga natyra, por, përkundrazi, ne natyrës i bëjmë pyetje në bazë të këtyre dhe njohjen tonë e konsiderojmë të paplotë përderisa ajo nuk është kongruente me to. Ne pranojmë se vështirë mund të gjendet *toka e pastër, uji i pastër, ajri i pastër* etj. Megjithëkëtë, këto koncepte na nevojiten (të cilat, sa i përket pastërtisë së plotë, zanafillën e tyre e kanë vetëm në mendje) që të mund saktësisht të përcaktojmë atë pjesë, të cilën secili nga këto shkaqe natyrore e merr në një dukuri. Në këtë mënyrë, ne i reduktojmë të gjitha materiet (të cilat, në një mënyrë, paraqesin peshën e thjeshtë) në kripëra dhe në substanca ndezëse (si forca), më në fund në ujë dhe në ajër si ndërmjetësues (si makina, nëpërmes të cilave veprojnë materiet e lartpërmendura), në mënyrë që në ujdi me idenë e ndonjë mekanizmi, t'i shpjegojmë veprimet kimike të materieve të ndryshme të njërave në të tjerat, sepse, megjithëse nuk po shprehemi ashtu, prapëseprapë ndikimi i tillë i mendjes në ndarjet e natyralsitëve mund të konstatohet lehtë.

Nëse mendja është një fuqi e tillë, në mbështetje të së cilës ajo që është e veçantë nxirret nga ajo që është e përgjithshme, atëherë kjo e fundit ose është *më vete e sigurt* dhe e dhënë, dhe në këtë rast na nevojitet për arsye të subsumcionit të vetë *fuqisë së të gjykuarit* (Urteilskraft) dhe në këtë mënyrë ajo që është e veçantë doemos është e përcaktuar. Zbatmin e këtillë të mendjes unë e quaj apodiktike, ose, në anën tjetër, ajo që është e përgjithshme paraqitet vetëm në mënyrë *problematike* dhe përbën një ide të thjeshtë (*eine blosse Idee*), atëherë ajo që është e veçantë është e sigurt, por përgjithësia e rregullave për këtë përfundim është edhe një problem; kështu, me shumë raste të veçanta, nga të cilat të gjithë janë të sigurt, hulumtohen në raportin e tyre me rregullin në mënyrë që të shihet se a thua ata mos dalin nga ky rregull dhe, në këtë rast, nëse duket se ekzistojnë gjasë që të gjitha këto raste pasojnë nga ai, ne përfundojmë se rregullit i takon përgjithësia, kurse pastaj nga kjo i nxjerrim të gjitha rastet, të cilat, gjithashtu, nuk janë të dhëna më vete. Zbatimin e këtillë të mendjes unë do ta quaj hipotetik.

Zbatimi hipotetik i mendjes, i cili mbështetet në idetë, të cilat janë marrë për bazë si koncepte problematike, në të vërtetë nuk është *konstituiv*, përkatësisht, sipas natyrës së tij, ai nuk është i tillë që nga ai, nëse çështja merret krejtësisht në mënyrë të rreptë, mund të nxirret vërtetësia e rregullave të përgjithshme, të cilat janë marrë si hipoteza, sepse si mund t'i njohim të gjitha rrjedhojat e mundshme, të cilat duke dal nga po ky propozicion themelor, të cilin e kemi aprovuar, e provojnë karakterin e përgjithshëm të tij? Zbatimi i këtillë i mendjes është vetëm rregullativ, përkatësisht ai ka për qëllim, nëse kjo fare është e mundshme, të futë një unitet në njohjet e veçanta dhe në këtë mënyrë rregullin t'ia *afrojë* përgjithësisë.

Pra, zbatimi hipotetik i mendjes ka të bëjë me unitetin sistematik të njohjes së arsyes, kurse ky unitet është *gur provues i vërtetësisë* së rregullit. Anasjelltas, uniteti sistematik (si një ide e thjeshtë) është vetëm e vetëm uniteti *i projektuar*, i cili duhet patjetër më vete të konsiderohet jo si i dhënë, por si problem; por ky shërben për të gjetur ndonjë parim të llojllojshmërisë dhe për zbatimin e posaçëm të arsyes dhe që me këtë parim ky zbatim i arsyes të udhëhiqet edhe në ato raste, të cilat nuk janë të dhëna duke e bërë që ky zbatim të jetë në përputhje me vetveten.

Mirëpo, që këndej shihet vetem se uniteti sistematik apo mendor i njohjeve të llojllojshme të arsyes është një parim *logjik*, i cili ka për qëllim që sipas idesë t'i ndihmojë arsyes aty ku kjo vetëm nuk mund t'i vendosë rregullat dhe lidhur me këtë për rregullat e llojllojshme të arsyes ta gjejë, kuptohet, nëse kjo është e mundshme, përputhjen (sistematike) nën një parim dhe, në këtë mënyrë, edhe lidhjen e ndërsjellë. Sa i përket pyetjeve a thua objektet sipas vetive të tyre ose a thua arsyeja sipas natyrës së saj, arsye kjo që këto i njeh si të tillë, janë më vete të përcaktuar për unitetin sistematik dhe a thua ky unitet sistematik mund të postulohet deri në njëfarë mase *a priori* dhe pa marrë parasysh një interes të tillë të mendjes dhe të thuhet: të gjitha njohjet e mundshme të arsyes (dhe ato empirike) kanë një unitet racional dhe gjenden nën parimet e përgjithshme, nga të cilat, me gjithë dallimet midis tyre, mund të nxirren atëherë ky pohim do të kishte qenë në parim transcendental i mendjes, i cili unitetin sistematik si metodë do ta kishte bërë të domosdoshëm, jo vetëm në mënyrë logjike e subjektive, por edhe në mënyrë objektive.

Këtë do ta shpjegojmë me anë të një rasti të zbatimit të mendjes. Midis llojeve të ndryshme të unitetit, të cilët nxirren sipas koncepteve të arsyes, gjendet, gjithashtu, edhe uniteti i kauzalitetit të një substance, e cila quhet forcë. Dukuritë e ndryshme po të kësaj substance tregojnë aq jobarazi saqë, për këtë arsye, në fillim duhet patjetër në të të supozohen po aq forca sa edhe rrjedhoja të saj, që shfaqen në shpirtin e njeriut: ndijimi, njohja, imagjinata, kujtesa, shpotia, aftësia e dallimit, kënaqësia, lakmia etj. Në fillim një maksimë logjike kërkon që kjo llojllojshmëri aparente të zvogëlohet sa më shumë që të jetë e mundshme me anë të krahasimit të zbulohet identiteti i fshehur dhe pastaj të shihet nëse imagjinata lidhur me njohjen mos është kujtesë, shpoti, aftësi dallimi, ndoshta, për më tepër, arsye e mendje. Ideja për një *forcë themelore*, ekzistencën e së

cilës logjika assesi nuk e provon tregohet, fundja, si një problem i përfytyrimit sistematik të forcave të llojllojshme. Parimi logjik i mendjes kërkon që ky unitet të zbatohet sa më shumë që është e mundshme sa më shumë që të gjendet se dukuritë e njërës apo të substancës tjetër se midis tyre janë identike aq më shumë gjasore është se ato janë vetëm e vetëm manifestime të një dhe po të asaj force, e cila (në mënyrë komparative) mund të quhet *forca themelore* e tyre. Po kështu veprohet edhe me dukuritë e tjera.

Edhe forcat komparative patjetër duhet përsëri të krahasohen midis tyre dhe t'i afrohen një të vetmes fuqi radikale, domethënë një të vetmes fuqi themelore absolute gjë që duhet të bëhet, duke e zbuluar atë, në të cilën ato përputhen. Mirëpo, ky unitet i mendjes është vetëm hipotetik. Me këtë, në të vërtetë, nuk thuhet se patjetër duhet të gjendet, por se ajo, në të mirë të mendjes, patjetër duhet të kërkohet, përkatësisht me qëllim të vendosen disa parime për rregulla të ndryshme, të cilat mund të jenë në përvojë dhe në këtë mënyrë, kudo që të jetë e mundshme, në njohje duhet futur patjetër një unitet sistematik.

Mirëpo, nëse i kushtohet kujdes zbatimit transcendental të arsyes, atëherë shihet se kjo ide për një forcë themelore në përgjithësi nuk është e caktuar vetëm si një problem lidhur me përdorimin hipotetik, por shtiret si një realitet objektiv me ç'rast postulohet uniteti sistematik i forcave të ndryshme në një substancë dhe vendoset një parim apodiktik i mendjes. Në të vërtetë edhe sikur të mos kishim tentuar fare ta kërkojmë përputhjen e forcave të ndryshme, madje edhe sikur të ishim mashtruar në të gjitha përpjekjet për të gjetur këtë, megjithëkëtë ne, prapëseprapë, supozojmë se një përputhje e tillë e tyre patjetër duhet të gjendet dhe kjo, jo vetëm, si në rastin e përmendur, për arsye të unitetit të substancës, por po ashtu edhe atje ku gjenden shumë substanca ani pse deri në një masë të njëllojshme, sikurse te materia në përgjithësi, mendja supozon unitetin sistematik të forcave të ndryshme pasi që ligjet e veçanta të natyrës gjenden nën ligjet e përgjithshme dhe kursimi i parimeve nuk është vetëm një parim ekonomik i mendjes, por një ligj i brendshëm i natyrës.

Në të vërtetë, është gjithashtu e pamundshme të shihet se si mund të ekzistojë ndonjë parim logjik i unitetit mendor të rregullave nëse nuk do të ishte supozuar ndonjë parim transcendental, në mbështetje të të cilit *a priori* supozohet se një unitet i tillë është i domosdoshëm dhe se u takon vetë objekteve. Sepse, njëmend, me ç'të drejtë mendja mund të kërkojë nga ne që në përdorimin logjik forcat e llojllojshme, të cilat natyra na i tregon, t'i trajtojmë ashtu sikur në të fshehet ndonjë unitet dhe që këtë unitet, nëse kjo punë është e mundshme, ta nxjerrim nga ndonjë forcë themelore sikur ajo të kishte të drejtë që, gjithashtu, të supozojë mundësinë se të gjitha forcat janë të llojeve të ndryshme dhe se uniteti sistematik i nxjerrjes së tyre nuk është në përputhje me natyrën? Në thelb, në këtë rast, mendja do të kishte vepruar megjithë përcaktimin e saj pasi që vetvetes do t'ia kishte vënë për qëllim ndonjë ide, e cila do të kishte qenë në kundërthënie të plotë me rregullimin e natyrës. Po kështu nuk është e mundshme të thuhet se mendja më parë këtë unitet e ka nxjerr nga vetitë e rastësishme të natyrës në përputhje me parimet e saj. Sepse ligji i mendjes që kërkon

që ky unitet të kërkohet është i domosdoshëm, pasi pa këtë ligj nuk do të kishim pasur kurrfarë mendjeje, kurse pa mendje nuk do të kishim pasur kurrfarë përdorimi të arsyes, që është në përputhje me vetveten e tij; në mungesë të një përdorimi të këtillë të arsyes nuk do të kishim pasur kurrfarë tiparesh të mjaftueshme të vërtetësisë empirike dhe, pra, duke pasur parasysh këtë të fundit, ne jemi të detyruar që për unitetin sistematik të natyrës të supozojmë se është i domosdoshëm dhe se vlen në mënyrë objektive.

Këtë supozim transcendental e gjejmë, gjithashtu, në parimet e filozofëve, në të cilët ky supozim është i fshehur në një mënyrë të denjë për admirim ani pse këta filozofë në këto nuk kanë mund prore ta rinjohin ose këtë nuk ia kanë pranuar vetvetes. Se të gjitha llojllojshmëritë e gjësendeve individuale nuk e përjashtojnë identitetin e llojit, se llojet e ndryshme patjetër duhet të trajtohen vetëm si përcaktime të klasave edhe më të larta etj, se, pra, patjetër duhet të kërkohet njifarë uniteti sistematik i të gjitha koncepteve të mundshme empirikë nëse mund të nxirren nga konceptet edhe më të larta edhe me të përgjithshme: ky është një rregull shkollor apo një parim logjik, pa të cilin nuk do të kishte qenë i mundshëm kurrfarë përdorimi i mendjes, pasi ne mund të përfundojmë nga e përgjithshmja në të veçantën vetëm me kusht që si bazë t'i supozojmë vetitë e gjësendeve, nën të cilat gjenden vetitë e tyre të veçanta.

Mirëpo, se edhe në mënyrë gjendet një harmoni e tillë këtë e supozojnë filozofët në atë rregull shkollor, në të cilin thuhet: se parimet nuk duhet të shumëfishohen pa ndonjë arsye të madhe (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Me këtë vëhet në pah se natyra e vetë gjësendeve bën të mundshëm materialin për unitetin e mendjes dhe se pafundësia aparente e pafund nuk duhet të na pengojë para saj ta hamendim unitetin e vetitë themelore, nga të cilat kjo llojllojshmëri mund të nxirret vetëm me anë të një numri më të madh determinacionesh. Megjithëse ky unitet është vetëm një ide, prapëseprapë ai në të gjitha kohët është kërkuar me aq entuziazëm të zjarrtë, saqë kanë ekzistuar më shumë arsye që lakmia për të të zbutet se sa të nxitet. Kimistët kanë bërë një punë të madhe kur ia dolën që të gjitha kripërat t'i reduktojnë në dy gjini kryesore, në kripëra acide dhe alkale, por ata, për më tepër, po tentojnë që edhe këtë dallim ta konsiderojnë vetëm si një varietet ose si një mënyrë e ndryshme e shfaqjes së një dhe po atij elementi. Disa lloje tokash,[1] (prej të cilave janë të përbërë gurët dhe, për më tepër, metalet) kimistët kanë dashur t'i reduktojnë gradualisht në tri e, më në fund, në dy elemente; por duke qenë të pakënaqur edhe me këtë ata nuk mund të heqin dorë nga supozimi se prapa këtyre varieteteve fshehet vetëm një gjini e vetme dhe, për më tepër, për ta dhe për kripëra ekziston një parim i përbashkët. Ndoshta ndokush do të kishte qenë i prirur të mendojë se ky parim është vetëm një mjet i ekonomizmit të mendjes, me të cilin kjo don vetvetes t'i kursejë sa më shumë mund, dhe një përpjekje hipotetike, e cila, po qe se do të ketë sukses, pikërisht me anë të këtij uniteti i jep një probabilitet atij parimi eksplikativ, i cili supozohet. Mirëpo, një qëllim i këtillë vetjak mund të dallohet

[1] Në vend të "tokash" *Hartenshtajn*-i vë fjalen "të minierave" apo "të xeheve" (*Erzen*).

fare lehtë nga idea, në mbështetje të së cilës çdonjëri supozon se ky unitet i mendjes është në përputhje me vetë natyrën dhe se këtu mendja nuk lyp, por urdhëron edhe pse nuk është në gjendje t'i përcaktojë kufijtë e këtij uniteti.

Sikur midis dukurive që na shfaqen të kishte ekzistuar një dallim aq i madh unë nuk do të thoja sipas formës (sepse në këtë pikëpamje ato mund të jenë të ngjashme njëra me tjetrën), por sipas përmbajtjes, domethënë në pikëpamje të llojllojshmërisë së qenieve që ekzistojnë kështu që as arsyeja më e mprehtë, duke i krahasuar njërën me tjetrën, nuk do të kishte mund midis tyre të gjejnë as ngjashmërinë më të vogël (nëse vërtet mund të merret me mend), atëherë absolutisht nuk do të kishte ekzistuar ligji logjik i gjinive, madje nuk do të kishte ekzistuar as koncepti i gjinisë ose ndonjë koncept i përgjithshëm, për më tepër nuk do të kishte ekzistuar as kurrfarë arsyeje, e cila ka punë vetëm me konceptet e tilla. Prandaj, parimi logjik i gjinive, nëse duhet të zbatohet lidhur me natyrën (me të cilën unë kuptoj vetëm e vetëm ato objekte, të cilat mund të na jenë të dhëna) supozon një parim transcendental. Sipas këtij parimi, në llojllojshmërinë e ndonjë përvoje të mundshme doemos supozohet njëllojshëmria (*Gleichartigkeit*) (ani pse ne nuk jemi në gjendje ta përcaktojmë shkallën e saj) pasi që pa të nuk do të kishin qenë të mundshme kurrfarë konceptesh empirike, dhe, pra, nuk do të kishte qenë e mundshme as përvoja.

Megjithë parimin logjik të gjinive, i cili postulon identitetin, gjendet një parim tjetër, përkatësisht gjendet parimi i llojeve, i cili, përveç faktit se gjësendet janë në përputhje nën po atë gjini, ka nevojë për llojllojshmërinë dhe dallimin, dhe i cili kërkon nga arsyeja të ketë kujdes, si me këtë llojllojshmëri, ashtu edhe me këtë njëllojshmëri. Ky propozicion themelor (mendjemprehtësia apo fuqi e të dalluarit) në një shkallë të lartë e frenon mendjelehtësinë e parimit të parë (të shpotisë) dhe prandaj mendja këtu vë në pah dy interesa të kundërta: në njërën anë interesin për *vëllim* (përgjithësia) në pikëpamje të gjinive, kurse në anën tjetër interesin për *përmbajtjen* (caktueshëmrinë) në pikëpamje të llojllojshmërisë së llojeve, sepse në rastin e parë arsyeja vërtet merr me mend shumë *nën* konceptet e saj, në rastin e dytë aq më shumë merr me mend *në* to.

Kjo kundërshti e interesave shfaqet në dallimin e llojeve të të menduarit te natyralistët, nga të cilët disa (ata të cilët kryesisht janë të prirur kah spekulacioni) meqenëse janë armiq të llojllojshmërisë, kërkojnë prore unitetin e gjinisë, kurse të tjerët (kryesisht kokat empirike) pareshtur synojnë ta copëtojnë natyrën në llojllojshmëri të tilla saqë gati do të duhej patjetër të hiqet dorë nga shpresa se për dukuritë në natyrë mund të gjykohen në mbështetje të parimeve të përgjithshme.

Në themelin e kësaj metode të fundit të të menduarit të natyralistëve gjendet në mënyrë evidente dhe një parim logjik, i cili ka për qëllim plotësinë sistematike të të gjitha njohjeve. Kur unë me këtë rast, duke filluar nga gjinia zbres kah llojllojshmëria, e cila mund të gjendet nën të dhe në këtë mënyrë synoj ta zgjeroj sistemin, sikundër në rastin e parë, kur ngritem kah lloji, synoj ta thjeshtësoj. Sepse, vërtet, sikundër nga hapësira, të cilën e zë materia nuk mund të shihet se deri ku mund të arrijë ndarja e saj, po kështu nga vëllim i një koncepti,

i cili tregon ndonjë gjini nuk mund të shihet se deri ku mund të ndahet ai. Që këtej, çdo *gjini* kërkon *lloje* të ndryshme, kurse këto përsëri kërkojnë *nënlloje* të ndryshme dhe pasi që nuk ekziston asnjë nënlloj, i cili, përsëri, nuk do të kishte pasur vëllimin e vet (vëllimin si *conceptus communis*), atëherë mendja, në zgjerimin e tij të gjithmbarshëm, kërkon që asnjë lloj të mos konsiderohet si më vete i fundit, sepse pasi që çdo lloj është një koncept, i cili në vete ngërthen vetëm atë që është e përgjithshme për gjësende të ndryshme, del se ky koncept, nuk mund të jetë plotësisht i përcaktuar dhe, për këtë arsye, nuk mund të këtë të bëjë drejtpërsedrejti me ndonjë individ dhe, prandaj, prore duhet doemos t'i përfshijë nën vete konceptet e tjera, kjo do të thotë t'i përfshijë nënllojet. Ky ligj i specifikacionit do të mund të formulohej kështu: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Mirëpo, lehtë mund të shihet se edhe ky ligj logjik do të kishte qenë pa kuptim dhe pa zbatim sikur të mos mbështetej në *një ligj* transcendental *të specifikacionit*. Ky ligj vërtet nuk kërkon nga gjësendet, të cilat mund të jenë objekte të njohjes sonë, ndonjë *pafundësi* reale të dallimeve të tyre pasi që parimi logjik, me anë të të cilit konstatohet vetëm *pacaktueshmëria* e vëllimit logjik në pikëpamje të ndarjes së mundshme nuk jep kurrfarë shkasi; por ai, megjithëkëtë, i urdhëron arsyes që nën çdo lloj, i cili na shfaqet, t'i kërkojë nënllojet dhe për çdo dallim ndonjë dallim edhe më të vogël. Sepse, vërtet, sikur të mos kishte pasur kurrfarë koncepte *më të ulëta*, atëherë nuk do të kishte pasur as koncepte *më të larta*. Mirëpo, arsyeja njeh çdo gjë vetëm me anë të koncepteve. Prandaj, sado të shkojë larg në ndarje, prapëseprapë ajo kurrë nuk njeh asgjë me anë të të perceptuarit të thjeshtë, por prore përsëri me anë të koncepteve më *të ulëta*. Njohja e dukurive në përcaktueshmërinë e tyre të gjithanshme (e cila është e mundshme vetëm me anë të arsyes), kërkon që konceptet e arsyes të specifikohen pareshtur dhe të shkohet kah dallimet që ende kanë mbetur, nga të cilat është abstraktuar në konceptin e llojit e edhe më shumë në konceptin e gjinisë.

Ky ligj i specifikacionit gjithashtu nuk mund të nxirret nga përvoja, pasi që përvoja nuk mund të zbulojë horizont të tillë të gjerë. Specifikacioni empirike së shpejti do të ngecë në distinguimin e tij të gjësendeve të ndryshme nëse nuk do t'i përmbahet ligjit transcendental të specifikimit, i cili i paraprinë atij si një parim i mendjes, angazhohet tek ai që të kërkojë dallimin e tillë dhe ta supozojë atë edhe atëherë, kur ai nuk u shfaqet shqisave. Me qëllim të zbulohet se ekzistojnë edhe materie absorbuese llojesh të ndryshme (materie gëlqerore dhe muriative), ka qenë e nevojshme që paraprakisht të kihet ndonjë rregull e mendjes, e cila duke supozuar se natyra është aq e pasur saqë në të mund të hamenden dallimet, i ka shtruar arsyes detyrë t'i kërkojë këto dallime. Sepse me të vërtetë arsyeja e jonë është e mundshme, në njërën anë, vetëm duke supozuar se në natyrë ekzistojnë dallimet si dhe, në anën tjetër, me kusht që objektet në natyrë të jenë më vete të njëllojshme, sepse pikërisht kjo llojllojshmëri, e cila përfshihet nën një koncept, e bën të mundshëm zbatimin e këtij koncepti dhe punën e aryes.

Prandaj, mendja ia përgatit arsyes fushën e veprimti të saj: 1) në mbështetje të parimit të *njëllojshmërisë* së atyre llojllojshmërive, të cilat gjenden nën gjinitë

më të larta; 2) në mbështetje të propozicionit themelor të *varietetit* të asaj njëllojshmërie, e cila ndahet në lloje më të ulëta, kurse për ta plotësuar unitetin sistematik ai shton; 3) edhe ligjin e *afinitetit* të të gjitha koncepteve, në të cilin kërkohet kalimi i vijimësisë nga çdo lloj në çdo lloj tjetër me anë të rritjes graduale të dallimit. Këto propozicione themelore mund t'i quajmë parime *të homogjenitetit, të specifikacionit* dhe *të kontinuitetit* të formës. Parimi i kontinuitetit pason nga bashkimi i dy parimeve të para, pasi që lidhja sistematike të ketë përfunduar në ide, si me anë të ngritjes kah gjinitë më të larta ashtu edhe me anë të zbritjes kah llojet më të ulëta; sepse atëherë të gjitha llojet e ndryshme janë të ngjashme midis tyre meqenëse të gjitha ato tok dalin nga një gjini e vetme më e lartë sipas derminacionti të zgjeruar të saj.

Unitetin sistematik, i cili është i subordinuar nën këto tri parime logjike mund t'ia bëjmë vetvetes të qartë në këtë mënyrë. Çdo koncept mund ta shikojmë si një pikë, e cila si një këndkundrim i ndonjë vrojtuesi e ka horizontin e saj, domethënë një shumësi të gjësendeve, të cilat nga kjo mund të paraqiten dhe, si të thuash, të shikohen. Në brendinë e këtij horizonti duhet patjetër të tregohet shumësia e pafund e pikave, nga të cilat çdo njëra e ka, përsëri, horizontin e saj më të ngushtë, domethënë se sipas parimit të specifikacionit, çdo lloj ngërthen në vete nënlloje dhe se, pra, horizonti logjik përbëhet vetëm nga horizontet më të ngushta (nënllojet) e ajo nga pikat, të cilat nuk kanë kurrfarë vëllimi (nga individët). Mirëpo, për horizonte të ndryshme, domethënë për gjini, të cilat përcaktohen më aq shumë koncepte, mund ta marrim me mend një horizont të përbashkët, nga i cili këto, si nga ndonjë pikë qendrore të gjitha tok mund të shikohen dhe i cili paraqet një gjini të lartë, ndërsa, fundja, gjinia më e lartë paraqet horizontin më të përgjithshëm dhe të njëmendtë, i cili përcaktohet nga aspekti i konceptit më të lartë, dhe i cili nën vetvete përfshin tërë llojllojshmërinë e gjinive, të llojeve dhe të nënllojeve.

Në këtë pikë më të lartë kundrimi më sjellë ligji i homogjenitetit, kurse të gjitha pikat më të ulëta të kundrimit dhe varieteti më i lartë i këtyre më sjellë ligji i specifikacionit. Por meqenëse në këtë mënyrë në tërë vëllimin e të gjitha koncepteve të mundshme nuk ekziston kurrfarë zbrazëtie, kurse jashtë këtij vëllimi nuk mund të gjendet asgjë, atëherë sipas supozimit për një horizont të përgjithshëm dhe ndarjes së tij pason ky propozicion themelor: *non datur vacuum formarum*, kurse kjo do të thotë se nuk ekzistojnë gjinitë e tilla primordiale dhe të para, të cilat do të kishin qenë, si të thuash, të izoluara dhe të ndara nga njëra-tjetra (me anë të ndonjë ndërhapësire të zbrazët), por se të gjitha gjinitë e ndryshme janë vetëm ndarja e një gjinie të vetme më të lartë dhe të përgjithshme; nga ky parim del drejtpërsëdrejti ky propozicion: datum continuum formarum; kjo do të thotë se të gjitha llojet e ndryshme kufizohen midis tyre në mënyrë të ndërsjellë dhe nuk lejojnë që me anë të një kërcimi të kalohet nga njëri në tjetrin, por vetëm nëpërmes të gjitha shkallëve më të vogla të dallimit mund të kalohet nga një lloj në llojin tjetër; më fjalë të tjera: nuk ka kurrfarë lloje apo nënllojesh, të cilat (në konceptin e mendjes) do të kishin qenë për njëri-tjetrin më afër por ende gjithnjë mund të gjenden ndërlloje, të cilat dallojnë më pak nga lloji i parë dhe i dytë se që dallojnë midis vetë atyre.

Prandaj, ligji i parë më mbron të mos bredhi në lloje e gjini të ndryshme primoridale dhe më bën me dije për njëllojshmërinë; përkundrazi, ligji i dytë e kufizon përsëri këtë prirje tonë kah njëtratshmëria dhe t'i dallojmë para se me konceptin tonë të përgjithshëm t'i drejtohemi individit. Ligji i tretë i bashkon të dy ligjet e para, duke e paraqitur një dispozitë, sipas së cilës megjithë llojllojshmërinë më të madhe, prapëseprapë ekziston njëllojmshëria në trajtë të kalimit shkallëshkallësor nga një specie kah tjetra, në çka shfaqet një lloj i ngjashmërisë me degët e ndryshme nëse të gjitha ato tok kanë mbir nga po ai trung.

Mirëpo, ky ligj logjik *continui specierum* (*formarum logicarum*) supozon një ligj transcendental (*lex continui in natura*), pa të cilin përdorimi i arsyes me atë dispozitë vetëm do të kishte qenë i mashtruar ngase ndoshta ai do të kishte shkuar nëpër një rrugë, e cila është drejtpërdrejt e kundërt me natyrën. Prandaj, ky ligj duhet patjetër të mbështetet në arsyet e kulluara transcendentale e jo në arsyet empirike, sepse në këtë rast të dyja këto do të ishin vendosur më vonë se sistemet; por, në të vërtet, sistematizimi i njohjes natyrore shkencore pason, në radhë të parë, nga ky ligj. Po kështu prapa këtyre ligjeve nuk fshehen qëllimet që me anë të tyre, duke i konsideruar si përpjekje të thjeshta, duhet bërë ndonjë provë ani pse, vërtet, çdo zbulim i tillë në natyrë paraqet një arsye të fuqishme që unitetin hipotetik të marrë me mend ta konsiderojmë si të bazuar dhe, pra, këto ligje janë të dobishme edhe në këtë pikëpamje; që nga këto shihet qartë se ekonomia e shkaqeve të para, llojllojshmëria e rrjedhojave dhe njëfarë ngjashmërie të anëtarëve të natyrës, e cila pason që andej, janë më vete racionalë dhe në përputhje me natyrën dhe se, prandaj, këto propozicione themelore kanë rëndësi më vete e jo vetëm si veprime metodike.

Në anën tjetër lehtë shihet se ky kontinuitet i formës është një ide e kulluar, për të cilën në natyrë kurrsesi nuk mund të gjendet ndonjë objekt, i cili i përgjigjet asaj dhe kjo ndodh, jo vetëm për arsye se speciet në natyrë janë njëmend të ndara, për ç'arsye patjetër duhet të përbëjnë ndonjë *quantum discretum* dhe nëse progresi gradual në ngjashmërinë e specieve do të kishte qenë i kontinuar, atëherë midis dy llojeve të dhëna do të duhej patjetër të ekzistojë ndonjë pakufishmëri reale e ndëranëtarëve, gjë që është e pamundshme: por gjithashtu për arsye se nga ky ligj ne nuk mund të bëjmë kurrfarë zbatimi të caktuar empirik pasi që me anë të tij nuk vëhet në pah kurrfarë tipari i ngjashmërisë, sipas të cilit do të mund të dinim se ku dhe deri ku duhet t'i kërkojmë shkallët e dallimeve të tyre, por me të thuhet thjesht se ne duhet t'i kërkojmë këto.

Nëse tash parimeve të përmendura ua ndërrojmë vendet në rendin e tyre me qëllim të renditen sipas përdorimit empirik të tyre, atëherë parimet e *unitetit* sistematik do të kishin qëndruar kështu: *llojllojshmëria*, *ngjashmëria* dhe *uniteti* me ç'rast çdonjëri nga këto tre koncepte merret si një ide në shkallën më të madhe të plotësisë së tij. Mendja i supozon njohjet e arsyes, të cilat zbatohen, para së gjithash, në përvojë dhe sipas ideve kërkohet uniteti i tyre, i cili shkon shumë më larg se që përvoja mund të arrijë. Ajo ngjashmëri në llojllojshmëri, e cila, megjithë dallimet e saj, gjendet nën një parim të unitetit nuk ka të bëjë vetëm me gjësendet, por shumë më tepër me vetitë e tyre të thjeshta dhe me forcat e

tyre. Që këndej, nëse, për shembull, në një përvojë (ende të paverifikuar) na janë të dhëna lëvizjet e planetëve si rrethorë, kurse ne në ta gjejmë dallime, atëherë këtu ngjashëmrinë e hamendim në atë që duke e ndryshuar rrethin sipas ndonje ligji konstant, nëpërmes të këtyre ndërshkallëve të pafund, mund ta transformojë në njërën nga ato qarkullime që devijojnë nga rrethi, domethënë udhëtimet e planetëve të cilët nuk janë rrathë do t'u afrohen pak a shumë vetive të rrethit dhe do të formojnë elipsa. Kometet tregojnë një dallim edhe më të madh të udhëve të tyre pasi që ato (deri ku arrin observimi) bile as nuk kthehen prapa në mënyrë rrethore; mirëpo, ne atyre u ndajshkruajmë lëvizjen parabolike, e cila, prapëseprapë, është e ngjashme me elipsën dhe, prandaj, nëse boshti i madh i elipsës është shumë i madh atëherë, kjo lëvizje në të gjitha vrojtimet tona nuk mund të dallojë nga elipsa. Në këtë mënyrë, në mbështetje të atyre parimeve arrijmë tek uniteti i gjinive të atyre rrugëve në trajtën e tyre e kështu më tutje deri tek uniteti i shkaqeve të të gjitha ligjeve të lëvizjeve të tyre (deri te graviteti); pastaj, duke u nisur që andej ne i zgjerojmë zaptimet tona (*unsere Eroberungen*) dhe po kështu synojmë që në mbështetje po të atij parimi t'i shpjegojmë të gjitha varietetet dhe të gjitha devijimet aparente nga ato rregulla; më në fund, shtojmë bile edhe me shumë se që përvoja mund të konfirmojë kurdoherë, përkatësisht ne, në mbështetje të rregullave të ngjashmërisë i marrim me mend bile rrugët hiperbolike të kometës, në të cilat këta trupa e braktisin krejtësisht sistemin tonë diellor dhe duke vajtur nga një Diell te tjetri, gjatë rrugës së tyre i bashkojnë pjesët e një sistemi botëror për ne të pafund, të cilin në tërësi e mban një dhe po ajo forcë lëvizëse.

Ajo që në këto parime është veçanërisht interesante dhe e cila është e vetmja gjë që këtu na intereson është kjo: duket se këto parime janë transcendentale dhe ani pse për nxjerrjen e përdorimit empirik të mendjes përmbajnë në vete vetëm ide, me anë të së cilave ky përdorim mund të pasojë vetëm në mënyrë asimptomatike, domethënë vetëm duke iu afruar, por duke mos i arritur kurrë, ato, prapëseprapë, si propozicione sintetike *a priori*, kanë një vlerë objektive, por të pacaktuar dhe shërbejnë si rregull i përvojës së mundshme dhe ngase vërtet në përpunimin e përvojes përdoren me sukses si propozicione themelore heuristike, por, megjithëkëtë deduksioni i tyre transcendental nuk mund të nxirret pasi që ai në përgjithësi në pikëpamje të ideve është i pamundshëm, siç është provuar më parë.

Në analitikën transcendentale midis propozicioneve themelore të arsyes ne kemi bërë dallimin e propozicioneve themelore *dinamike* si thjesht parime rregullative të të perceptuarit nga propozicionet themelore *matematike*, të cilat, në pikëpamje të *të perceptuarit*, janë konstituive. Por megjithëkëtë këto ligje dinamike janë në çdo mënyrë konstituive në pikëpamje të përvojës pasi që *konceptet*, pa të cilat nuk është e mundshme kurrfarë përvoje, i bëjnë *a priori* të mundshme. Mirëpo, parimet e mendjes së kulluar nuk mund të jenë konstituive bile as në pikëpamje të *koncepteve* empirike, sepse atyre nuk mund t'u jetë e dhënë kurrfarë skeme e shqisësisë, e cila do t'u përgjigjej dhe, prandaj, ata nuk mund të kenë kurrfarë objekti *in concreto*. Por, nëse unë tash heqi dorë nga një

përdorim empirik i tillë i këtyre parimeve si propozicione themelore konstituive, atëherë në ç'mënyrë unë, megjithëkëtë, dëshiroj t'u siguroj atyre ndonjë përdorim rregullativ e lidhur me këtë edhe ndonjë të vlejtur objektiv (*objektive Gültigkeit*) dhe ç'rëndësi mund të ketë ky përdorim?

Arsyeja (*Verstand*) i shërben mendjes (*Vernunft*) si objekt i saj sikundër shqisësia (*Sinnlichkeit*) i shërben arsyes si objekt i kësaj. Detyra e mendjes është që unitetin e të gjitha veprimeve empirike të arsyes ta bëjë sistematik, sikundër detyra e arsyes është që me anë të koncepteve t'i bashkojë dukuritë e llojllojshme dhe t'i vërë nën ligjet empirike. Por, sikurse veprimet e arsyes pa skemate të shqisësisë janë *të papërcaktuara*, po ashtu edhe uniteti i mendjes më vete është *i papërcaktuar* si në pikëpamje të kushteve në të cilat arsyeja duhet t'i lidh në mënyrë sistematike konceptet e saj, po ashtu edhe në pikëpamje të shkallës deri tek e cila ajo duhet ta bëjë këtë. Mirëpo, megjithëse për një unitet të plotë sistematik të të gjitha koncepteve të arsyes kurrkund në të perceptuar nuk mund të gjendet kurrfarë skeme, megjithëkëtë kjo patjetër duhet të jetë e dhënë diçka analoge me skemën e këtillë, kurse kjo është idea e maksimumit si të ndarjes, ashtu edhe të bashkimit të njohjeve të arsyes nën një parim. Në të vërtetë, ajo që është më e madhja dhe absolutisht e plotë është e mundshme të merret me mend si e caktuar pasi që me këtë rast të jenë hequr të gjitha kushtet, të cilat përkufizojnë dhe të cilat japin një llojllojshmëri të papërcaktuar. Prandaj, ideja e mendjes është diçka analoge me një skemë të shqisisë vetëm me atë dallim se zbatimi i koncepteve të arsyes në skemën e mendjes nuk është gjithashtu një njohje e vetë objektit (siç është rasti me zbatimin e kategorive në skematët ndijorë të tyre), por është vetëm një rregull apo vetëm një parim i unitetit sistematik të çdo përdorimi të arsyes. Meqenëse tash çdo parim, i cili *a priori* i garanton mendjes unitetin e saj të plotë të përdorimit vlen gjithashtu, anipse vetëm në mënyrë të tërthortë, edhe për objektet e përvojës, atëherë del se parimet e mendjes së kulluar do të kenë edhe në pikëpamje të këtyre objekteve një realitet objektiv, por jo me qëllim që në to diçka të përcaktojnë, por vetëm me qëllim që të tregojnë metodën, sipas së cilës përdorimi empirik dhe i caktuar i arsyes mund të bëhet plotësisht në përputhje me vetveten duke e vënë, *sa më shumë që është e mundshme*, këtë përdorim në lidhje me parimin e unitetit absolut dhe duke e derivuar nga ky parim.

Të gjitha parimet subjektive, të cilat kanë dalë jo nga vetitë e objektit, por nga interesi i mendjes në pikëpamje të ndonjë përsosmërie të caktuar të mundshme, unë do t'i quaj *maksima* të mendjes. Kështu ekzistojnë maksimat e mendjes spekulative, të cilat mbështeten vetëm e vetëm në interesin spekulativ të saj, megjithëse në të vërtetë mund të duket se ato janë parime objektive.

Nëse propozicionet themelore thjesht rregullative konsiderohen si konstituive, atëherë ato, si parime objektive, mund të jenë në kundërthënie me njëritjetrin, por nëse ato konsiderohen vetëm si maksima, atëherë midis tyre nuk zë fill kurrfarë kundërthënie e njëmendtë, por vetëm interesat e ndryshme të mendjes shkaktojnë mënjanime në mënyrën e të menduarit. Në të vërtetë mendja ka vetëm një interes të vetëm dhe konflikti midis maksimave të saj qëndron vetëm

në dallimin dhe në kufizimin e ndërsjellë të atyre metodave, me anë të të cilave ky interes i saj duhet të plotësohet.

Në këtë mënyrë te një mendimtar mund të zotërojë interesimi për llojllojshmërinë (sipas parimit të specifikacionit), kurse te tjetri interesimi për unitet (sipas parimit të agregacionit). Secili nga këta beson se gjykimin e vet e ka nxjerrë nga të kuptuarit e vetë objektit, kurse në të vërtetë ai këtë gjykim e mbështet në prirjen më të madhe apo më të vogël ndaj njërit nga këto dy parime. Kur shohim se si njerëzit e mençur fjalosen rreth tipareve apo veçorive të njerëzve, të kafshëve apo të bimëve, madje edhe rreth veçorive të trupave nga mbretëria e mineraleve me ç'rast disa supozojnë se ekzistojnë veçori të posaçme popullore, të cilat bazat i kanë në të parët e tyre, ose se ekzistojnë dallime të mprehta dhe të trashëguara midis njerëzve, racave etj., kurse të tjerët ngulmojnë se natyra në këtë pikëpamje ka krijuar dispozicione absolutisht të njëjta dhe se të gjitha dallimet sajohen për arsye të rastësive të jashtme, atëherë duhet të marrim parasysh vetëm natyrën e objektit dhe të kuptojmë menjëherë se ajo është thellësisht e fshehur që këta të mund të flasin në mbështetje të të kuptuarit të natyrës së objektit. Në të vërtetë këtu është fjala vetëm për interesin e dyfishtë të mendjes, nga i cili njëra parti e merr ose vetëm afektohet se e merr në zemrën e vet vetëm njërin nga këta, kurse tjera tjetrin, dhe, pra, fjala është vetëm për maksimat e ndryshme, nga të cilat njëra ka të bëjë me llojllojshmërinë në natyrë, kurse tjetra me unitetin në të, maksima këto, të cilat lehtë mund të bashkohen, por përderisa të konsiderohen njohje objektive ato, jo vetëm që shkaktojnë konflikte, por shkaktojnë edhe vështirësi, të cilat për një kohë të gjatë e pengojnë të vërtetën derisa të mos gjendet një mjet për pajtimin e interesave të kundërta dhe kështu mendjes t'i sigurohet një satisfaksion.

Çështja qëndron po kështu edhe me mbrojtjen apo përgënjeshtrimin e atij ligji të njohur të *shkallëve të pandërprera* të krijesave të cilin e ka paraqitë Lajbnici, kurse Bone e ka përsosur në mënyrë të mrekullueshme, ligj ky i cili nuk është tjetër veçse zbatim i parimit të afinitetit, i cili mbështetet në interesin e mendjes; sepse soditja e natyrës dhe të kuptuarit e rregullimit të saj nuk kanë mund ta konfirmojnë këtë ligj si ndonjë të vërtetë objektive. Shkallët e këtyre shkallëve, sipas mënyrës që na i tregon përvoja, qëndrojnë shumë larg njëratjetrës dhe dallimet tona gjoja të vogla në vetë natyrën janë rëndom humnera aq të gjëra saqë me perceptime të tilla nuk mund të llogarisim sikundër me qëllime të natyrës (para së gjithash për arsye se së bashku me një llojllojshmëri të madhe të gjësendeve fare lehtë mund të gjenden disa ngjashmëri dhe afërsi). Mirëpo, metoda, e cila kërkon që rendi në natyrë të gjurmohet në mbështetje të një parimi të tillë, dhe të maksimës, sipas së cilës një rend i tillë duhet konsideruar patjetër si të mbështetur në një natyrë në përgjithësi ani pse e la të papërcaktuar se ku dhe deri ku sundon ky rend, gjithsesi përbëjnë parime të mrekullueshme dhe të arsyeshme të mendjes; mirëpo, ky parim rregullativ si i tillë shkon shumë larg që me të të mund të njëjtësohet përvoja ose vrojtimi, por, megjithëkëtë, ai nuk përcakton asgjë, por vetëm përvojës ia tregon rrugën kah uniteti sistematik.

QËLLIMI I FUNDIT I DIALEKTIKËS NATYRORE TË MENDJES NJERËZORE

Vetë idetë e mendjes së kulluar më vete kurrë nuk mund të jenë dialektike, por vetëm keqpërdorimi i tyre bën patjetër që nga ato të zërë fill një dukje që gënjen. Në të vërtetë, këto ide pasojnë nga natyra e mendjes sonë dhe nuk është e mundshme që kjo gjykatë më e lartë e çdo të drejte dhe e të gjitha pretendimeve të spekulacionit tonë të ngërthejnë në vete lajthimet dhe sofizmat fillestare. Prandaj, mund të supozohet se në strukturimin natyror të mendjes sonë idetë e kanë përcaktimin e tyre të dobishëm dhe qëllimor. Mirëpo, grumbulli vulgar i sofistëve, sipas zakonit të tij, çirret në pakuptimësitë dhe në kundërthëniet, duke përqeshur qeverinë, planet më të rëndësishme të së cilës nuk është në gjendje t'i kuptojë dhe ndikimeve të mira të së cilës ky grumbull duhet t'ia dijë për nder, jo vetëm për ekzistencën e saj, por, për më tepër, edhe për atë kulturë, e cila atë e ka aftësuar ta shajë dhe ta gjykojë këtë qeveri.

Ne një koncept nuk mund ta përdorim a priori me siguri nëse nuk e kemi derivuar deduksionin transcendental të tij. Idetë e mendjes së kulluar vërtet nuk e lejojnë një deduksion të atillë çfarë është deduksioni i kategorive. Por nëse ato duhet ta kenë qoftë edhe vlerën më të vogël objektive, ani pse vetëm të papërcaktuar, dhe të mos paraqesin vetëm fiksione të zbrazëta (*entia rationis raaaatiocinantis*), atëherë në çdo mënyrë duhet të jetë i mundshëm ndonjë deduksion i tyre qoftë edhe nëse devijon shumë nga ai deduksion, i cili mund të ndërmerret duke pasur parasysh kategoritë. Ky deduksion e bën përfundimtare punën kritike të mendjes së kulluar dhe tash ne po i përvishemi kësaj pune.

Ekziston një dallim i madh nëse diçka i është dhënë mendjes sime si *një objekt në kuptimin e njëmendtë të fjalës* apo vetëm si një *objekt në ide*. Në rastin e parë konceptet e mia shërbejnë për ta përcaktuar objektin; në rastin e dytë ne, në të vërtetë, kemi punë vetëm me një skemë, për të cilën drejtpërsëdrejti nuk është dhënë kurrfarë objekti, madje as në mënyrë hipotetike, por skemë kjo që shërben vetëm e vetëm për t'i përfytyruar objektet e tjera në unitetin e tyre sistematik nëpërmes të raportit me këtë ide, pra në mënyrë të tërthortë. Kështu, për konceptin e një inteligjence më të lartë unë vërtetoj se është një ide e thjeshtë, domethënë vërtetoj se realiteti i tij objektiv nuk qëndron në faktin se ai në mënyrë të tërthortë ka të bëjë me ndonjë objekt (sepse, nëse e marrim në këtë domethënie, atëherë ne nuk mund ta arsyetojmë të vlejturit objektiv të tij (*würden wir seine objektive Gültichkeit nicht rechtferigen können*), por ai është vetëm skema e konceptit për një gjësend në përgjithësi, skemë kjo që është e rregulluar sipas kushteve të unitetit më të madh të mendjes dhe e cila shërben vetëm me qëllim që në pëdorimin empirik të mendjes ta fitojmë unitetin më të madh sistematik, duke vepruar sikur objekti i përvojës nga objekti i imagjinuar i kësaj ideje mund të nxirret sikur nga baza dhe shkaku i saj. Dhe atëherë thuhet, për shembull: gjësendet në botë duhet patjetër të soditen *sikur* (als ob) ekzistencën e tyre e kanë fituar nga ndonjë inteligjencë më e lartë. Në këtë mënyrë, ideja në të vërtetë është vetë një koncept heuristik e jo ostensiv, dhe ajo tregon

jo çfarë është një objekt, por si ne, nën udhëheqjen e këtij objekti, duhet t'i *kërkojmë* vetitë dhe lidhjen midis objekteve të përvojës në përgjithësi. Dhe nëse do të mund t'ia dalim të provojmë se tri idetë transcendentale (*psikologjike*, *kozmologjike* dhe *teologjike*), ani pse nuk kanë të bëjnë drejtpërdrejt me asnjë objekt që u përgjigjet e as me përcaktimet e këtij, prapëseprapë, në mbështetje të një supozimi rreth *një objekti të tillë në ide*, të gjitha rregullat e përdorimit empirik të mendjes i çojnë kah uniteti sistematik dhe prore zgjerojnë njohjen përvojësore, kurse kurrë nuk mud t'i kundërvihen, atëherë ajo është një maksimë e domosdoshme e mendjes që të veprojmë sipas ideve të këtilla. Dhe, qe, këtu qëndron deduksioni transcendental i të gjitha ideve të mendjes spekulative jo si parime *konstituive*, të cilat do t'i shërbenin zgjerimit të njohjes sonë në një numër më të madh objektesh se që përvoja mund t'i japë, por si parime *rregullative*, të cilat i shërbejnë unitetit sistematik të njohjeve të llojllojshme emprike në përgjithësi, të cilat në mbështetje të tyre, brenda kufijve vetjak të tyre, e përpunojnë dhe e përsosin[1] më mirë se që do të kishte qenë e mundshme sipas vetë përdorimit të propozicioneve themelore të arsyes pa ndihmën e këtyre ideve.

Këtu dua ta bëj edhe më të qartë. Duke iu përmbajtur ideve të përmendura si parime, ne *së pari* (në psikologji) nën udhëhëqjen e përvojës së brendshme do t'i lidhim të gjitha dukuritë, të gjitha veprimet dhe të gjitha perceptimet e vetëdijes sonë *sikur* kjo të ishte ndonjë substancë e thjeshtë, e cila e pajisur me identitetin personal, ekziston në mënyrë permanente (së paku gjatë jetës), kurse ndryshojnë në mënyrë të pareshtur gjendjet e saj, në të cila trupat bëjnë pjesë vetëm si kushte të jashtme. Së *dyti*, (në kozmologji) duhet patjetër t'i kërkojmë kushtet si të dukurive të brendshme, ashtu edhe atyre të jashtme të natyrës në një gjurmim të tillë, i cili kurrë nuk mund të përfundojë *sikur* të ishte më vete i pafund dhe, pra, sikur në te nuk ekziston ndonjë anëtar i parë dhe më i lartë ani pse, për këtë arsye, jashtë të gjitha dukurive nuk i mohojmë shkaqet e tyre të kulluara të qarta, por, megjithëkëtë, kurrë nuk duhet t'i shtrojmë në lidhje me shpjegimet e natyrës, pasi që nuk i njohim absolutisht. *Së treti* dhe së fundi, ne jemi të detyruar (në pikëpamje të teologjisë) që çdo gjë që fare do të kishte mund të hyjë në një lidhje me përvojën e mundshme ta kundrojmë *sikur* kjo përvojë përbën ndonjë unitet absolut, por një unitet që është fund e krye i varur dhe brendapërbrenda kufijve të botës ndijore prore i kushtëzuar, por në të njëjtën kohë prapëseprapë *sikur* tërësia e të gjitha dukurive (vetë bota ndijore) jashtë vëllimit të saj ka një kusht të vetëm më të lartë, i cili është absolutisht i mjaftueshëm, përkatësisht një mendje të pavarur primoridale dhe krijuese, sipas së cilës në çdo përdorim empirik të mendjes *sonë* në zgjerimin e saj me të madh ne e drejtojmë sikur vetë objektet të kishin dal nga ky shkak më i parë të çdo mendjeje. Kjo do të thotë: dukuritë e brendshme të shpirtit nuk duhet nxjerr nga ndonjë substancë e thjeshtë mendimore (*von einer einfache denkenden Substanz*), por njërën nga tjetra sipas idesë për ndonjë qenie të thjeshtë (*einfachen Wesens*); rendin në botë dhe unitetin e tij sistematik nuk duhet derivuar nga ndonjë inteligjencë më të lartë, por nga ideja e ndonjë shkaku me të mençur

[1] Në vend të fjalës"e përsosin" Krihman (Krichmann) vë fjalën "e arsyetojnë" (*berechtigt*).

duhet marrë rregullin, sipas të cilit mendja, me rastin e lidhjes së shkaqeve me rrjedhojat e tyre mund të zbatohet më së miri, duke mbetur e kënaqur.

Por asgjë nuk na pengon në rrugë *për të supozuar* se këto ide janë objektive dhe të hipostazuara, duke e përjashtuar me këtë rast vetëm idenë kozmologjike tek e cila mendja, kur bën një supozim të tillë, ndeshet me një antinomi (idetë psikologjike dhe teologjike nuk përmbajnë në vete ndonjë gjë të tillë), sepse në ide nuk gjendet kurrfarë kundërthënie; po si atëherë ndokush do të kishte mund ta kontestojë realitetin e tyre objektiv, kur ai për mundësinë e tij di po aq pak për ta mohuar sa edhe ne për ta vërtetuar. Por, megjithëkëtë, për t'u supozuar ndonjë gjë nuk mjafton që kundruall saj të mos gjendet asnjë pengesë pozitive; ne nuk mund të na lejohet që si objekte reale e të caktuara t'i fusim fiksionet, të cilat i kapërcejnë të gjitha konceptet tona ani pse nuk janë në kundërthënie me asnjërin nga ato dhe, aq më pak, që këtë futje ta bëjmë në mbështetje të besimit ndaj mendjes spekulative, e cila punën e saj e kryen me ëndje. Prandaj, nuk duhet supozuar idetë më vete, por realiteti i tyre duhet të vlejë vetëm si realitet i një skeme të parimit rregullativ për unitetin sistematik të tërë njohjes natyrore dhe, pra, ato duhet të merren si mbështetje vetëm si diçka analoge me gjësendet reale e jo si gjësende reale më vete. Nga objekti i idesë ne i heqim ato kushte, të cilat e kufizojnë konceptin e arsyes sonë, por të cilat janë të vetmet që na bëjnë të mundshme që për cilindo qoftë gjësend të mund të kemi një koncept të caktuar. Në këtë mënyrë ne e marrim me mend ndonjë gjë, për të cilën si gjësend më vete nuk kemi kurrfarë koncepti, por raportin e të cilit ndaj tërë grumbullimit të dukurive, megjithëkëtë, e përfytyrojmë si analog me atë raport, në të cilin gjenden dukuritë njëra ndaj tjetrës.

Pra, kur supozojmë qenie të tilla ideale, atëherë nuk e zgjerojmë njohjen tonë objektive jashtë përvojës së mundshme, por e zgjerojmë vetëm unitetin empirik të përvojës në mbështetje të unitetit sistematik, skemën e të cilit na e jep ideja, e cila nuk vlen si parim konstituiv, por vetëm si rregullativ. Sepse nga fakti se ne e vëmë ndonjë gjësend që i përgjigjet idesë, ndonjë diçka ose ndonjë qenie reale, nuk del se ne kemi dashur ta zgjerojmë njohjen tonë në mbështetje të koncepteve transcendente,[1] sepse kjo qenie merret për mbështetje vetëm në ide, e jo më vete, pra vetëm që të shprehet uniteti sistematik, i cili duhet të na shërbejë si rregull për përdorimin empirik të mendjes, duke e lënë të pazgjidhur çështjen se ç'është baza e këtij uniteti apo çfarë është vetia e brendshme e një qenieje të tillë, në të cilën ky unitet mbështetet si në shkakun e vet.

Kështu i vetmi koncept transcendental dhe i caktuar në zotin, koncept ky, të cilin e fitojmë nga mendja e kulluar spekulative është deistik në kuptimin më të rreptë të fjalës. Kjo do të thotë se mendja bile as që e vërteton vetë të vlejturit objektiv të një koncepti të tillë, por ajo vetëm e imponon idenë për diçka, për të cilën realiteti empirik mbështet unitetin e vet më të lartë dhe të domosdoshëm, gjë që ne mund ta marrim me mend vetëm e vetëm më anë të analogjisë me ndonjë substancë reale, e cila, sipas ligjeve të mendjes, është shkaku i të gjitha

[1] Në botimin e katërt origjinal në vend "transcendente" është shkruar fjala "transcendentale".

gjësendeve; kuptohet, nëse i përvishemi që në përgjithësi këtë ta marrim me mend si ndonjë objekt i posaçëm dhe nëse nuk duam që mbarimin e të gjitha kushteve të të menduarit ta lëmë anash si diçka që e kapërcen arsyen njerëzore, duke u kënaqur me përdorimin thjesht rregullativ të mendjes. Mirëpo, kjo nuk përputhet me atë synim të ndonjë untiteti sistematik të njohjeve tona, të cilit së paku mendja nuk i vë kurrfarë kufiri.

Prandaj, nëse supozoj ndonjë qenie hyjnore, atëherë vërtet nuk kam asnjë koncept më të vogël as për mundësitë e brendshme të përsosmërisë së saj më të lartë e as për domosdoshmërinë e ekzistencës së saj, por unë, megjithëkëtë, atëherë mund t'i zgjidhi të gjitha çështjet që kanë të bëjnë me atë që është e rastit dhe, kështu, mendjes, në përdorimin empirik të saj, mund t'ia siguroj satisfaksionin më të madh në pikëpamje të unitetit më të lartë, të cilin duhet kërkuar, por jo në pikëpamje të vet këtij supozimi. Nga këtu shihet qartë kjo: jo nga mençuria,[1] por nga interesi spekulativ i saj mendja e merr autorizimin që të shkojë nga një pikë, e cila gjendet aq lart mbi fushën e saj dhe që nga kjo pikë të soditë objektet e saj në trajtë të një tërësie të përfunduar.

Tash në një dhe po atë supozim shfaqet një dallim në pikëpamje të mënyrës së të menduarit, dallim ky që është i vogël, por i cili, megjithëkëtë, në filozofinë transcendentale është shumë i rëndësishëm. Unë mund të kemë mjaft arsye që diçka të supozoj në mënyrë relative (*suppositio relativa*), por që, megjithëkëtë të jam i autorizuar të supozojë në mënyrë absolute (*suppositio absoluta*). Ky dallim tregohet i saktë nëse kemi punë vetëm me një parim rregullativ, domosdoshmërinë më vete të të cilit ne vërtet e njohim, por jo edhe burimin e kësaj domosdoshmërie dhe, pra, nëse për këtë arsye supozojmë ndonjë shkak më të lartë vetëm me qëllim që në mënyrë sa më të caktuar ta marrim me mend përgjithësinë e parimit (*die Allgemeinheit des Prinzips*) si për shembull kur unë e marr me mend ndonjë qenie si ekzistente, e cila korrespondon me një ide të kulluar dhe bile transcendentale. Në të vërtetë kurrë nuk mund ta supozoj ekzistencën e këtij gjësendi si ekzistencë e ndonjë diçkahi më vete për arsye se për një gjë të tillë nuk janë të mjaftueshme konceptet, në mbështetje të të cilave unë e marr me mend ndonjë objekt si të përcaktuar dhe pasi që kushtet e të vlejturit objektiv të koncepteve të mia janë të përjashtuar më vetë idenë. Nëse konceptet e realitetit, të substancës, të kauzalitetit, madje edhe konceptet e domosdoshmërisë në ekzistencë zbatohen jashtë atij përodrimi, me anë të të cilit ata e bëjnë të mundshme njohjen empirike, atëherë ata nuk kanë domethënie, me të cilën do të ishte përcaktuar cilido objekt. Prandaj, këto koncepte vërtet mund të përdoren vetëm për shpjegimin e mundësisë së gjësendeve në botën ndijore, por jo edhe për shpjegimin e mundësisë së botës si tërësi, sepse baza e këtillë e shpjegimit patjetër duhet të gjendet jashtë botës dhe, pra, kurrsesi nuk do të kishte mund të jetë objekt i ndonjë përvoje të mundshme. Megjithëkëtë, unë mund të supozoj ndonjë qenie të tillë të pakuptueshme (*ein solches unbegreifliches Wesen*), ndonjë objekt të tillë të një ideje të kulluar në raport ndaj botës ndijore ani pse jo

[1] Në vend të fjalës "mençuria" *Krihman* vë fjalën "uniteti" (*Einheit*).

më vete, sepse nëse në bazën e përdorimit më të madh të mundshëm empirik të mendjes sime gjendet ndonjë ide (e unitetit sistematik të plotë, për të cilën së shpejti do të bëjë fjalë), e cila kurrë në përvojë nuk mund të përfytyrohet në mënyrë adekuate, megjithëse është e domosdoshme që uniteti empirik t'i afrohet shkallës më të lartë të mundshme, atëherë unë do të kisha qenë jo vetëm i autorizuar, por për më tepër edhe i detyruar që këtë ide ta realizoj, përkatësisht që për të ta vëj ndonjë objekt real, por vetëm në trajtë të diçkahit të përgjithshëm të cilin më vete unë fare nuk e njoh dhe të cilit unë vetëm në raport ndaj atij uniteti sistematik si bazë të tij ia ndajshkruaj vetitë e tilla, të cilat janë analoge me konceptet e arsyes në përdorimin empirik të tyre. Prandaj, sipas analogjisë me realitetin në botë, me substancat, me kauzalitetin dhe domosdoshmërinë, unë do ta marr me mend një qenie, e cila i ka të gjitha këto veti me një përsosmëri më të madhe dhe pasi që kjo ide mbështetet vetëm në mendjen time, atëherë do të mund ta marr me mend këtë qenie si *mendje mëvetësore*, e cila me ndërmjetësimin e ideve rreth harmonisë më të madhe dhe unitetit më të madh, është shkaku i botës si tërësi, kështu që, me këtë rast, unë i largoj të gjitha kushtet, të cilat e kufizojnë idenë vetë me qëllim që nën mbrojtjen e një kushti të tillë më të parë ta bëjë të mundshëm unitetin sistematik të llojllojshmërisë në botë si tërësi, kurse me ndërmjetësimin e këtij uniteti edhe përdorimin më të madh të mundshëm empirik të mendjes dhe këtë do ta bëjë duke i kundruar të gjitha lidhjet *sikur* t'i kishte vendosur ndonjë mendje më e lartë, në raport me të cilën mendja e jonë është vetëm një kopje. Atëherë unë këtë qenie më të lartë e marr me mend vetëm me anë të atyre koncepteve, të cilat mund të zbatohen vetëm e vetëm në botën ndijore; por meqenëse edhe supozimin transcendental e kam aprovuar vetëm e vetëm për pëdorimin relativ, përaktësisht me qëllim që ai të shërbejë si substrat i unitetit më të madh të mundshëm përvojësor del se unë vërtet kam të drejtë që me anë të atyre vetive, të cilat i takojnë vetëm e vetëm botës ndijore ta marr me mend ndonjë qenie, të cilën e dalloj nga bota. Unë aspak nuk kërkoj e as që kam të drejtë të kërkoj ta njoh këtë objekt të idesë sime çfarë është ai më vete, sepse për ta arritur këtë qëllim unë nuk kam absolutisht kurrfarë konceptesh, madje dhe vetë konceptet e substancës, të realitetit, të kauzalitetit dhe, për më tepër, edhe koncepti i domosdoshmërisë në ekzistencë të gjithë tok e humbasin çdo domethënie dhe vijë e bëhen fjalë të zbrazëta pa kurrfarë përmbajtjeje nëse e marr guximin që me to të dalë jashtë fushës së shqisave. Unë e marr me mend raportin e ndonjë qenieje, e cila më vete më është krejtësisht e panjohur ndaj unitetit më të madh sistematik të botës si tërësi vetëm me qëllim që këtë qenie ta bëj skemë të parimit rregullativ të përdorimit më të madh të mundshëm empirik të mendjes sime.

Nëse tash i bëjmë vështrim objektit transcendetal të idesë sonë do të shohim se në mbështetje të koncepteve të realitetit, të substancës, të kauzalitetit etj., assesi nuk mund të supozojmë se ai ekziston si gjësend më vete, sepse këto koncepte nuk kanë as zbatimin më të vogël në diçka që krejtësisht dallon nga bota ndijore. Prandaj, supozimi, të cilin e bën mendja për qenien me të lartë si shkak më të lartë është vetëm relativ, vetëm për hir të unitetit sistematik të botës

ndijore dhe paraqet thjesht diçka në idenë, për të cilën nëpër atë se ç'është ajo më vete nuk kemi kurrfarë koncepti. Në këtë mënyrë vjen e na bëhet e qartë nga pason fakti se, duke pasur parasysh atë që shqisave u është e dhënë si ekzistencë, vërtet neve na është e nevojshme ideja për një qenie primordiale, e cila *me vete është e domosdoshme* e që, megjithëkëte, për të dhe për *domosdoshmërinë* e saj ne nuk mund të kemi kurrfarë koncepti.

Tash jemi në gjendje ta paraqesim në mënyrë të qartë rezultatin e tërë dialektikës transcedentale dhe saktësisht ta përcaktojmë qëllimin e fundit të ideve të mendjes së kulluar, të cilat vijnë e bëhen dialektike për arsye të moskuptimit dhe të moskujdesit. Në të vërtetë, mendja ka punë vetëm e vetëm me vetveten e saj dhe nuk mund të merret me asgjë tjetër, sepse asaj objektet nuk i bëhen të dhëna për arsye të unitetit të tyre në konceptin e përvojës, por njohuritë e arsyes i bëhen të dhëna për arsye të unitetit të tyre në konceptin e mendjes, përaktësisht për arsye të lidhshmërisë në një parim. Uniteti i mendjes është uniteti i sistemit dhe ky unitet sistematik nuk i shërben mendjes si ndonjë propozicion themelor objektiv, por si një maksimë subjektive për ta zgjeruar në çdo njohje të mundshme empirike të objekteve. Megjithëkëtë, ai unitet, të cilin mendja mund t'ia japë përdorimit empirik të arsyes nuk e përparon vetëm zgjerimin e tij, por njëkohësisht garanton edhe rregullsinë e tij, dhe parimi i një uniteti të tillë sistematik është gjithashtu objektiv, por vetëm në një mënyrë të papërcaktuar (*principium vagum*) jo si parim konstituiv për të përcaktuar diçka lidhur me objektin e tij të drejtpërdrejtë, por, si propozicion i kulluar rregullativ dhe si maksimë, për ta përparuar dhe siguruar deri në pakufi përdorimin empirik të mendjes duke hapur rrugë të reja, të cilat arsyes i janë të panjohura e që me këtë rast kurrnjëherë të mos shpërthejë as konflikti më i vogël me ligjet e përdorimt empirik.

Mirëpo, mendja nuk mund ta marrë me mend këtë unitet sistematik ndryshe veçse, njëkohësisht, duke i dhënë idesë ndonjë objekt, por një objekt, i cili nuk mund të jetë i dhënë në asnjë përvojë, sepse përvoja kurrë nuk jep ndonjë shembull uniteti të plotë sistematik. Kjo qenie mendore (*Vernunftwesen*) (*ens rationis rationatae*) është vetëm një ide e kulluar dhe, pra, nuk merret në mënyrë absolute dhe vetëm me vete si diçka reale, por merret vetëm në mënyrë probelmatike si bazë (pasi që deri tek ajo nuk mund të arrihet kurrsesi me anë të koncepteve të arsyes) në mënyrë në çdo lidhje të gjësendeve në botën ndijore të mund ta kundrojmë ashtu ***sikur*** (*als ob*) këto gjësende ta kishin bazën e tyre në këtë qenie mendore. Mirëpo, ne këtë e bëjmë vetëm me qëllim që mbi të ta mbështesim unitetin sistematik, i cili është i domosdoshëm për mendjen dhe i cili në çdo pikëpamje e përparon njohjen empirike të arsyes dhe kurrë nuk mund ta pengojë këtë.

Domethënia e kësaj ideje shpjegohet mbrapsht nëse ajo konsiderohet si pohim apo vetëm si supozim i ndonjë gjësendi real, të cilit dëshirohet t'i ndajshkruhet se përbën bazën e rregullimit sistematik të botës; përkundrazi, në këtë mënyrë mbetet krejtësisht e pazgjidhur çështja se çfarë veti më vete ka baza e këtij, e cila për konceptet tona është e paqasje dhe, prandaj, vetëm një ide vëhet si pikëqëndrim, i cili është i vetmi nga mund të zgjerohet ai unitet, i cili për mendjen tonë ka një vlerë thelbësore, kurse për arsyen një vlerë profitabile; me

një fjalë, ky gjësend transcendental është skema e thjeshtë e atij parimi rregullativ, në mbështetje të të cilit mendja, nëse kjo varet nga ajo, e zgjeron unitetin sistematik përtej çdo përvoje.

Objekti i parë i një idejeje të tillë jam unë vet, i kundruar thjesht si natyrë (shpirt) që mendon. Nëse unë dëshiroj t'i kërkoj ato veti, me të cilat një qenie mendimore ekziston më vete, atëherë lidhur me këtë çështje duhet t'i drejtohem përvojës dhe madje asnjërën nga kategoritë nuk mund ta zbatoj në këtë objekt, përveç nëse skema e saj është e dhënë në të perceptuarit ndijor. Mirëpo, në këtë mënyrë unë kurrë nuk ia dal të arrijë deri te ndonjë unitet sistematik të të gjitha dukurive të *shqisës së brendshme*. Prandaj, në vend të konceptit përvojësor (për atë se çfarë në të vërtetë është shpirti), i cili nuk mund të na çojë larg, mendja e merr konceptin e unitetit empirik të tërë të menduarit, dhe duke e marrë me mend këtë unitet si absolut dhe primordial ajo nga ky koncept bën një koncept të mendjes (idenë) mbi ndonjë substancë të thjeshtë, e cila, meqë më vete e pandryshueshme (identike si personalitet) gjendet në bashkësi me gjësendet e tjera reale jashtë vetes; me një fjalë: nga koncepti empirik të tërë të menduarit mendja krijon një koncept për një inteligjencë të thjeshtë mëvetësore. Mirëpo, në këtë rast, mendja nuk ka parasysh asgjë tjetër veçse ato parime të unitetit sistematik në shpjegimin e dukurive të shpirtit, parime këto që na janë të nevojshme për t'i soditur të gjitha përcaktimet sikur gjenden në një subjekt, të gjitha forcat sa më shumë që të jenë e mundshme si të derivuara nga një forcë e vetme themelore, të gjitha ndryshimet sikur t'i takonin po asaj qenieje konstante dhe për të mund që të gjitha *dukuritë* në hapësirë t'i përfytyrojmë si krejtësisht të ndryshme nga aktet tjera të *të menduarit*. Thjeshtësia e substancës etj., duhet të shërbejë vetëm si skemë e këtij parimi rregullativ dhe ajo nuk supozohet sikur të ishte bazë reale e vetive shpirtërore, sepse këto veti mund të mbështeten edhe në kushte krejtësisht të tjera, të cilat ne absolutisht nuk i njohim; përveç kësaj, madje edhe sikur shpirtit t'ia kishim ndajshkruar drejtpërsëdrejti këto veti, prapëseprapë ne nuk do ta kishim njohur këtë shpirt në mbështetje të këtyre predikateve, pasi që këta përbejnë një ide të thjeshtë, e cila absolutisht nuk mund të përfytyrohet *in concreto*. Nga një ide e këtillë psikologjike mund të kihet dobi vetëm e vetëm nëse rreptësisht ruhemi që të mos e marrim si ndonjë gjë më shumë e jo vetëm si një ide të thjeshtë, kjo do të thotë vetëm nëse asaj ia ndajshkruajmë të vlejturit për përdorimin sistematik të mendjes lidhur me dukuritë e shpirtit tonë, sepse, me këtë rast, me qëllim shpjegimi të asaj që i takon vetëm shqisës së brendshme nuk zbatohen kurrfarë ligjesh empirike të dukurive materiale, të cilat janë ligje të një lloji krejtësisht tjetër, këtu nuk lejohen kurrfarë fluturuese për formimin, shkatërrimin dhe palingjenezën e shpirtit etj. Prandaj, soditja e këtij objekti të shqisës së brendshme nxirret në trajtë krejtësisht të kulluar ku nuk ka veti të llojit tjetër; përveç kësaj, gjurmimi i mendjes është i drejtuar kah reduktimi i bazave të shpjegimit në këtë subjekt në një parim të vetmin. E tërë kjo mund të bëhet në mënyrë më të mirë dhe, për më tepër, vetëm e vetëm me anë të një skeme të tillë, përkatësisht sikur ky subjekt të ishte ndonjë qenie reale. Ideja psikologjike as që mund të paraqet ndonjë gjë

tjetër veçse skemën e një koncepti rregullativ. Sepse, bile, sikur të doja vetëm të pyes nëse shpirti më vete ka natyrë spirituale, kjo pyetje absolutisht nuk do të kishte pasur kurrfarë kuptimi, sepse me një koncept të tillë unë mohoj, jo vetëm natyrën trupore, por edhe çdo natyrë në përgjithësi, domethënë të gjitha predikatet e cilësdo përvojë të mundshme e, pra, edhe të gjitha ato kushte, nën të cilat është e mundshme të merret me mend objekti i një koncepti të tillë, objekt ky që është i vetmi në mbështetje të të cilit mund të thuhet se ai ka ndonjë kuptim.

Ideja e dytë rregullative e mendjes së kulluar spekulative është koncepti i botës në përgjithësi. Sepse natyra në të vërtetë, është vetëm objekti i vetëm i dhënë, lidhur me të cilin mendjes i janë të nevojshme parimet rregullative. Kjo natyrë është e dyfishtë: ose mendimore ose trupore. Mirëpo, për ta kuptuar natyrën trupore në mundësinë e saj të brendshme, kjo do të thotë për ta përcaktuar zbatimin e kategorive në të ne nuk na nevojitet kurrfarë ideje, domethënë ndonjë përfytyrim, i cili e kapërcen përvojën; përveç kësaj, në pikëpamje të natyrës trupore nuk është e mundshme kurrfarë ideje, sepse në të ne udhhiqemi vetëm me perceptime ndijore dhe, prandaj, këtu nuk qëndorn çështja sikurse me konceptin themelor psikologjik (*Uni*), i cili *a priori* ngërthen ndonjë formë të caktuar mendimi, përkatësishtu unitetin e tij. Prandaj, për mendjen e kulluar nuk na mbetet asgjë tjetër përveç vetë natyrës në përgjithësi dhe plotësisë së kushteve në të në mbështetje të ndonjë parimi.Totaliteti absolut i vargjeve të këtyre kushteve në nxjerrjen e anëtarëve të tyre një ide, e cila vërtet kurrë nuk mund të realizohet plotësisht në përdorimin empirik të mendjes, por e cila, megjithëkëtë, na shërben për një rregull, sipas të cilit ne duhet të veprojmë në këtë pikëpamje: në shpjegimin e dukurive të dhëna (në progresion apo në regresion) ne duhet të veprojmë ashtu *sikur* vargu më vete të ishte i pafund, domethënë *in indefinitum*; mirëpo, aty ku vetë mendja konsiderohet si shkak që determinon (në liri), përkatësisht te parimet praktike ne duhet vepruar sikur para vetes nuk kemi ndonjë objekt të shqisës, por një objekt të arsyes së kulluar ku kushtet nuk mund të vëhen më në vargun e dukurive, por jashtë tij, dhe ku vargu i gjendjeve mund të konsiderohet ashtu *sikur* absolutisht të kishte filluar (në mbështetje të ndonjë shkaku inteligjibil); e tërë kjo provon se idetë kozmologjike janë vetëm dhe të vetmet parime rregullative dhe se janë larg nga mundësia në mënyrë konstitutive të mund të vënë totalitetin real të kushteve të tilla. Derivacionet e tjera lidhur me këtë mund të gjenden në vendin e tyre në kaptinën për antinominë e mendjes së kulluar.

Ideja e tretë e mendjes së kulluar, e cila në vete ngërthen vetëm supozimin relativ për një qenie si shkak i vetëm dhe absolutisht i mjaftueshëm i të gjitha vargjeve është koncepti i mendjes për *zotin*. Ne nuk kemi as arsyen më të vogël që objektin e kësaj ideje ta aprovojmë në mënyrë inkondicionale (*ta supozojmë më vete*), sepse, vërtet, ç'gjë tjetër mund të na përfitojë për të ose, së paku, të na arsyetojë për besimin tonë në ndonjë qenie, e cila është absolutisht e përsosur dhe, nga natyra e saj, absolutisht e domosdoshme, ose në mbështetje të konceptit të thjeshtë por të pohojmë se kjo qenie ekziston më vete, nëse kjo nuk është vetë bota në raport me të cilën ky supozim është i vetmi që mund të jetë i

domosdoshëm; dhe këtu shihet qartë se ideja e kësaj qenieje do të thotë, sikurse edhe të gjitha idetë e tjera spekulative, vetëm e vetëm se mendja na urdhëron që çdo lidhje në botë ta kundrojmë sipas parimeve të unitetit sistematik, domethënë sikur të gjitha lidhjet tok të kishin dal nga një qenie e vetme e gjithmbarshme si kusht më i lartë dhe absolutisht i mjaftueshëm. Që këndej është e qartë se, në këtë rast, mendja mund të ketë për qëllim vetëm e vetëm rregullin e saj vetjak formal në zgjerimin e vet empirik, por kurrsesi ndonjë zgjerim të përdorimit të saj empirik jashtë dhe përtej të gjithë *kufijve të përdorimit empirik* dhe, prandaj, nën këtë ide assesi nuk fshehet kurrfarë parimi konstituiv i përdorimit të saj, përdorim ky që do të ishte i drejtuar kah përvoja e mundshme.

Uniteti më i lartë formal, i cili mbështetet vetëm në konceptet e mendjes është uniteti qëllimor i gjësendeve dhe, prandaj, interesi spekulativ i mendjes na nxit që tërë rregullimin në botë ta kundrojmë sikur ai të kishte dal nga qëllimi i ndonjë mendjeje më të lartë. Një parim i këtillë vërtet mendjes sonë, në zbatimin e saj në fushën e përvojës, i vë detyra krejtësisht të reja: t'i bashkojë gjësendet në botë në mbështetje të ligjeve teologjike dhe në këtë mënyrë të arrijë deri tek uniteti i tyre më i lartë sistematik. Supozimi i ndonjë inteligjence më të lartë si të vetmit shkak të botës si tërësi, por, natyrisht, vetëm në ide, për mendjen prore mund të jetë i dobishëm dhe kurrë nuk mund t'i bëjë dëm, sepse nëse ne lidhur me trajtën e Tokës (e cila është e rrumbullakët e, megjithëkëtë pak e shtypur)[1] në pikëpamje të maleve, të deteve etj., qysh më parë supozojmë gjithandej qëllime të mençura të ndonjë krijuesi, atëherë në këtë rrugë mund të bëjmë një mori zbulimesh. Nëse do t'i përmbahemi këtij supozimi vetëm si një parim rregullativ, atëherë bile as lajthimi nuk mund të na bëjë dëm, sepse, në rastin më të pavolitshëm, që këtej do të mund të pasonte vetëm e vetëm fakti se aty ku kemi pritur ndonjë lidhje teleologjike (*nexus finalis*) të ndeshemi me një lidhje, e cila është thjesht mekanike apo fizike (*nexus effectivus*) me ç'rast ne privohemi nga një unitet më tepër, mirëpo, uniteti i mendjes në përdorimin empirik të saj prapëseprapë mbetet i dëmtuar. Mirëpo, edhe kjo e keqe nuk e qëllon vetë ligjin në kuptimin e përgjithshëm teleologjik të tij. Sepse, megjithëse ndonjë anatom mund të gabojë, kur ndonjë organ të trupit të kafshëve e lidh për ndonjë qëllim ani pse mund të provohet në mënyrë të qartë se ky organ nuk pason nga ky qëllim, prapëseprapë është absolutisht e pamundshme që në një rast të tillë të provohet se një strukturim i tillë natyror, madje çfarëdo të jetë ai, nuk ka absolutisht kurrfarë qëllimi. Që këndej edhe fiziologjia (e mjekëve) e zgjeron njohjen empirike të saj zatën mjaft të kufizuar të qëllimeve të strukturës së trupave organikë në mbështetje të një propozicioni themelor, të cilin na e bën

[1] Është mjaft e njohur përparësia, e cila del nga trajta rruzullore e Tokës. Megjithëkëtë, shumë pak njerëz e dinë se vetëm shtypja e saj për ç'arsye ajo i përngjet asferoidit, pengon që të frymet e tokës së fortë ose edhe i brigjeve të vogla, të cilët, ndoshta, kanë zënë fill nga tërmetet, nuk e luajnë nga vendi në mënyrë të pareshtur dhe në një kohë të shkurtër boshtin tokësor, gjë që do të kishte ndodhur sikur të fryerit e Tokës nën ekuator të mos ishte një brengë aq kolosale, saqë kurrfarë dridhjeje, e cilitdo breg tjetër nuk mund ta ndryshojë dukshëm raportin e tij ndaj boshtit tokësor. Megjithëkëtë, ne këtë strukturim të urtë pa kurrfarë ngurrimi e shpjegojmë në bazë të baraspeshës së masës tokësore, e cila dikur ka qenë e lëngët.

të mundshëm vetëm mendja e kulluar, dhe me anë të tij dhe njëkohësisht me aprovimin e të gjithë njerëzve të arsyeshëm me guxim supozon se çdo gjë në kafshë e ka dobinë dhe qëllimin e vet të caktuar. Mirëpo, nëse ky supozim merret si konstituiv, atëherë ai do të kishte vajtur shumë më larg se që do të duhej vajtur sipas observimeve të deritashme. Nga këtu shihet se ky supozim është vetëm një parim i vetëm rregullativ i mendjes, i cili çon kah uniteti më i lartë sistematik i mendjes me ndërmjetësimin e idesë për shkakësinë finale të shkaktuar të lartë të botës (*vermittels der Idee der zweckässigen Kausalität der obersten Weltursache*) dhe sikur ky shkak i botës në trajtë të inteligjencës më të lartë të ishte, sipas planit më të mençur, shkaku i çdo gjëje.

Por nëse nga vizura e jonë e humbasim restringcionin e ideve në përdorimin e tij të kulluar rregullativ, atëherë mendja fillon të bredhë në shumë mënyra, sepse në këtë rast ajo e braktisë truallin e përvojës, në të cilin patjetër duhet të gjenden udhërrëfyesit për ecjen e saj dhe, prandaj, ajo me guxim ngritet mbi dhe jashtë këtij trualli empirik në drejtim të asaj që është e pakuptushme dhe që nuk mund të gjurmohet dhe, që këtej, në këtë lartësi doemos e përjeton një marramendje, sepse e kupton se në këtë pozicion është krejtësisht i shkëputur nga çdo zbatim, i cili do të ishte në përputhje me përvojën.

Nëse ideja për një qenie më të lartë nuk përdoret vetëm në mënyrë rregullative, por në mënyrë konstituive (gjë që është në kundërshtim me natyrën e një ideje), atëherë gabimi i parë i cili do të pasojë nga kjo është mendja përtace (*ignava ratio*; gjer.*die faule Vernunft*).[1] Me këtë emër mund të shprehet çdo propozicion themelor, në mbështetje të të cilit studimin tonë të natyrës, kudo qoftë ai, e konsiderojmë krejtësisht të përfunduar, për ç'arsye mendja qetësohet sikur ta kishte kryer absolutisht këtë punë. Prandaj, bile edhe ideja psikologjike nëse këtë e përdorim si parim konstituiv për t'i shpjeguar dukuritë e shpirtit tonë e, pastaj, për më tepër, edhe për ta zgjeruar njohjen tonë për këtë objekt edhe jashtë përvojës (gjendja e shpirtit pas vdekjes) tregohet shumë e përshtatshme për mendjen, por në këtë mënyrë krejtësisht prishet dhe shkatërrohet çdo zbatim natyror i mendjes, zbatim të cilin mund ta bëjmë në mbështetje të tij e duke u udhëhequr me anë të përvojës. Kështu spiritualisti dogmatik unitetin personal, i cili, me gjithë tërë ndryshueshmërinë e gjendjeve shpirtërore, prapëseprapë mbetet po ai, e shpjegon sipas untietit të substancës, e cila mendon dhe të cilën, siç i duket atij, e përcepton drejtpërdrejt në Unin e tij, interesimi i jonë, të cilin ne e shfaqim për ato gjëra, të cilat duhet të ndodhin vetëm pas vdekjes sonë, ai e shpjegon në mbështetje të vetëdijes për natyrën jomateriale të subjektit tonë mendimor etj; në këtë mënyrë ai lirohet nga kërkesa që ta gjurmojë natyrën e shkaqeve të këtyre dukurive tona të brendshme në mbështetje të parimeve eksplikative të fizikës në bazë, të themi, të dekretit të ndonjë mendjeje transcendentale t'i anashkalojë burimet imanente të njohjes në përvojë në të mirë të

[1] Kështu dialektikanët e lashtë e quanin një sofizëm, në të cilin thuhej: "Nëse fati yt është i tillë që ti duhet të shërohesh nga kjo sëmundje, atëherë kjo do të ndodhë pavarësisht se a do ta fitosh apo jo mjekun. *Ciceroni* thotë se ky lloj përfundimi është quajtur kështu, sepse nëse veprohet sipas tij, mendjes nuk i mbetet kurrfarë roli në jetë. Për këtë arsye unë e emërtoj po kështu argumentin sofistik të mendjes së kulluar.

komoditetit të vet, por duke e humbur tërë njohjen. Kjo rrjedhojë e dëmshme shfaqet edhe më qartë te dogmatizmi i idesë sonë rreth ndonjë inteligjence më të lartë dhe te mbështetja e sistemit teologjik të natyrës (fizikoteologjia) mbi të. Në këtë rast, në të gjitha qëllimet, të cilat shfaqen në natyrë dhe të cilat shpeshherë vetë i kemi trilluar, i shfrytëzojmë vetëm me qëllim që gjurmimin e shkaqeve t'ia bëjmë vetes sa më të këndshëm, përkatësisht: në vend që t'i kërkojmë në ligjet e përgjithshme të mekanizmit të materies ne apelojmë në vendimin e pakuptueshëm të urtisë më të lartë dhe pastaj konstatojmë se mundi i mendjes ka marrë fund atëherë, kur të jemi liruar nga zbatimi i saj, i cili vërtet gjen rrugën e njëmendtë vetëm aty ku na tregon rregullimi në natyrë dhe një varg ndryshimesh, të cilat ndodhin në bazë të ligjeve të brendshme dhe të përgjithshme të tij. Nga ky gabim mund të ikim nëse nga pikëpamja e qëllimeve nuk i kundrojmë vetëm disa pjesë të natyrës, si për shembull, përndarjen e sipërfaqeve tokësore, strukturën e tokave, vetitë dhe pozitën e bjeshkëve ose vetëm organizimin në botën bimore dhe shtazore, por nëse pranojmë përgjithësinë e përsosur të këtij uniteti sistematik të natyrës në raport me idenë e ndonjë inteligjence më të lartë, sepse me këtë rast ne si bazë marrim ndonjë qëllimsi, e cila është në përputhje me ligjet e natyrës, nga të cilët nuk është e pavarur asnjë krijesë e saj, por vetëm për ne është bërë pak a shumë e dukshme; edhe në këtë rast kemi një parim rregullativ të unitetit sistematik të lidhjes teologjike, lidhje kjo, të cilën ne, megjithëkëtë, nuk e përcaktojmë që më parë, por duke e pritur atë ne vetëm mund t'i gjurmojmë lidhjet fizike mekanike sipas ligjeve të përgjithshme. Sepse vërtet, parimi i unitetit final vetëm në këtë mënyrë mund ta zgjerojë zbatimin e mendjes në pikëpamje të përvojës e në asnjë rast të mos i bëjë ndonjë të keqe.

Gabimi i dytë që pason nga interpretimi i gabuar i parimit të përmendur të unitetit sistematik është gabimi i mendjes së zvetënuar (*perves ratio, esteron proteron rationis*; gjer.*der verkehrten Vernunft*). Ideja për unitetin sistematik do të duhej që si parim rregullativ të shërbejë që në lidhjen e gjësendeve ta kërkojmë këtë unitet sipas ligjeve të përgjithshme të natyrës dhe nëse në këtë rrugë mund të gjendet ndonjë gjë e këtij uniteti atëherë aq më parë mund të besojmë se po aq i jemi afruar plotësisë së përdorimit të kësaj ideje, ani pse ajo kurrë nuk mund të arrihet njëmend. Në vend që të veprohet në këtë mënyrë, veprohet krejtësisht anasjelltas dhe fillohet duke e marrë për mbështetje realitetin e ndonjë parimi të unitetit final si shkak hipotetik dhe se koncepti i një inteligjence të tillë më të lartë, pasi që më vete është krejtësisht i pakuptueshëm, përcaktohet në mënyrë antropomorfiste dhe, pastaj me dhunë dhe në mënyrë diktatoriale i imponohen natyrës qëllimet në vend që, siç e kërkon rendi, këto qëllime të kërkohen me anë të gjurmimeve fizike kështu që jo vetëm teologjia, e cila do të duhej të shërbente ekskluzivisht për t'u plotësuar uniteti i natyrës sipas ligjeve të përgjithshme tash vepron, përkundrazi, me qëllim që këtë unitet ta shkatërrojë dhe që vetë mendja huq qëllimin e saj, përkatësisht: që në mbështetje të ligjeve të përgjithshme të vetë natyrës ta provojë ekzistencën e një shkaku të tillë të lartë inteligjent (*einer solchen intelligenten obersten Ursache*). Sepse njëmend nëse finalitetin më të lartë nuk mund ta supozojmë a priori në natyrë, përkatësisht sikur ai të përbënte thelbin e natyrës, atëherë në ç'mënyrë mund të konsi-

derojmë se na është vënë për qëllim që këtë finalitet ta hulumtojmë dhe që me shkallët e tij t'i afrohemi përsosmërisë më të lartë të një krijuesi si përsosmëri që është e domosdoshme dhe, pra, e cila mund të njihet *a priori*? Parimi rregullativ kërkon që uniteti sistematik e supozohet si *unitet i natyrës*, i cili jo vetëm që në mënyrë empirike, por i cili, ani pse ende në mënyrë të papërcaktuar, supozohet *a priori* në kuptimin absolut dhe, pra, si unitet, i cili bazën e tij e ka në thelbin e vetë gjësendeve. Mirëpo, nëse unë që më parë e marr për bazë ndonjë qenie më të lartë, e cila e vendosë rendin, atëherë në këtë mënyrë uniteti i natyrës faktikisht zhduket, sepse, në këtë rast ai është i rastësishëm dhe, në të vërtetë, për natyrën krejtësisht i huaj dhe prandaj nuk mund të njihet në mbështetje të ligjeve të përgjithshme të natyrës. Për këtë arsye, gjatë argumentimit paraqitet një rreth pasi që supozohet ajo që në të vërtet është dashur të provohet.

Ta marrësh parimin rregullativ të unitetit sistematik të natyres si në parim konstituiv dhe ta supozosh në mënyrë hipostatike si shkak atë që gjendet vetëm në ide si bazë e përdorimit të njëtrajtshëm, kjo do të thotë vetëm ta habitësh mendjen. Gjurmimi i natyrës shkon rrugës së vet duke iu përmbajtur vetëm e vetëm atij vargoi të shkaqeve në natyrë, i cili mbështetet në ligjet e përgjithshme të saja. Është e vërtetë se, në këtë rast, natyralisti anon kah ideja për një krijues, por jo me qëllim që nga kjo të nxjerrë qëllimsinë, të cilën ai e kërkon gjithandej, por me qëllim që ekzistencën e këtij krijuesi ta njohë sipas kësaj qëllimsie, e cila kërkohet në thelbin e gjësendeve në natyrë e, mundësisht, në thelbin e të gjitha gjësendeve në përgjithësi dhe, pra, për ta njohur si absolutisht të domosdoshme. Pa marrë parasysh se lidhur me këtë ai do t'ia dalë apo jo, prapëseprapë ideja gjithsesi mbetet e saktë dhe, prandaj, edhe përdorimi i saj do të mbetet i saktë nëse ky përdorim do të kufizohet në kushtet e një parimi thjesht rregullativ.

Uniteti i plotë i qëllimshëm është përsosmëri (në kuptimin absolut). Nëse në këtë përsosmëri nuk e gjejmë në thelbin e gjësendeve, të cilat përbëjnë tërë objektin e përvojës, domethënë të tërë njohjes sonë, njohje kjo që vlen në mënyrë objektive dhe, pra, nëse nuk e gjejmë në ligjet e përgjithshme dhe të domosdoshme të natyrës, atëherë nga kjo si mund ta nxjerrim drejtpërdrejt idenë për ndonjë përsosmëri më të lartë dhe absolutisht të domosdoshme të ndonjë qenieje primordiale, në të cilën gjendet zanafilla e tërë kauzalitetit? Uniteti më i madh sistematik dhe, prandaj, uniteti më i madh i qëllimshëm është shkolla dhe bile baza e mundësisë së përdorimit më të madh të mendjes njerëzore. Pra, ideja e këtij uniteti është e lidhur në mënyrë të pashkoqitshme me thelbin e mendjes sonë. Për këtë arsye, po kjo ide për ne ka rëndësi legjislative dhe, pra, është krejtësisht e natyrshme të supozohet një mendje ligjdhënëse (*intellectus archetypus*), e cila i përgjigjet asaj, dhe nga e cila mund të nxirret uniteti i gjithmbarshëm sistematik i natyrës si objekt i mendjes sonë.

Me rastin e antinomive të mendjes së kulluar ne kemi thënë: se të gjitha çështjet që i shtron mendja e kulluar duhet patjetër dhe në mënyrë inkondicionale të mund të zgjidhen dhe se ajo ndjesë lidhur me kufizimin e njohjes sonë, e cila lidhur me shumë çështje të shkencave natyrore është e pashmangshme dhe e arsyeshme këtu nuk mund të jetë e lejuar pasi që këtu nuk na shtrohen pyetje që kanë të bëjnë me natyrën e gjësendeve, por pyetje të cilat kanë të bëjnë me na-

tyrën e mendjes, bile dhe këtu vetëm lidhur me strukturën e brendshme të saj. Këtë pohim, i cili në fillim duket shumë i guximshëm, tash mund ta konfirmojmë lidhur me dy çështje, për të cilat mendja tregon interesin e saj më të madh dhe në këtë mënyrë t'i përfundojmë krejtësisht shqyrtimet tona për dialektikën e mendjes së kulluar.

Nëse, pra, më në fund, shtrohet pyetja (në pikëpamje të një teologjie transcendentale)[1] *para së gjithash*: ekziston ndonjë diçka që dallon nga bota dhe që në vete përmban bazën e rregullimit në botë dhe bazën e lidhjes së saj sipas lidhjeve të përgjithshme, atëherë përgjigjja në këtë pyetje është kjo: ***pa dyshim***. Sepse bota është vërtet një tok i dukurive dhe, pra, për to patjetër duhet të ekzistojë ndonjë bazë, e cila është transcendentale, domethënë një bazë, të cilën vetëm mendja e kulluar mund ta marrë me mend. Por nëse më në fund shtrohet pyetja: a thua kjo qenie e substancave, të realitetit më të madh është e domosdoshme etj., atëherë unë përgjigjem: *se kjo pyetje absolutisht nuk ka kurrfarë kuptimi*, sepse të gjitha kategoritë, sipas të cilave unë mund të tentoj ta krijoj një koncept për ndonjë objekt të tillë kanë vetëm e vetëm një përdorim empirik dhe, prandaj, nëse nuk zbatohen në objekte të përvojës së mundshme, domethënë në botën ndijore, atëherë ato absolutisht nuk kanë asnjë kuptim. Jashtë fushës së botës ndijore ato do të kenë vetëm domethënien e emrave të koncepteve, emra që mund të lejohen, por me anë të të cilëve nuk mund të kuptohet asgjë. Nëse, së treti, shtrohet pyetja: a është e mundshme qe këtë qenie, e cila dallon nga bota, ta marrim me mend sipas analogjisë me objektet e përvojës? Atëherë përgjigjja do të jetë kjo: *gjithsesi*, por vetëm si objekt në ide e jo si objekt në njëmendësi, përkatësisht vetëm me kusht nëse ai është një substrat i njohur për ne i atij uniteti sistematik, i rregullimit dhe i qëllimsisë së strukturës së botës, të cilin mendja duhet patjetër ta marrë si parim rregullativ të gjurmimit të saj në natyrë. Edhe diçka më shumë, ne pa kurrfarë dëmi dhe duke mos iu ekspozuar asnjë qortimi, mund të lejojmë në këtë ide edhe disa antropomorfizma, të cilat janë të dobishme për parimin rregullativ në fjalë, sepse, në të vërtetë, ajo prore është vetëm një ide, e cila absolutisht nuk ka të bëjë drejtpërsëdrejti me ndonjë qenie, e cila dallon nga bota, por ka të bëjë me parimin rregullativ të unitetit sistematik të botës dhe këtë vetëm përmes një skeme të këtij uniteti, kjo do të thotë me ndërmjetësimin e ndonjë inteligjence më të lartë, e cila e ka prodhuar sipas qëllimeve të veta të urta. Në këtë mënyrë, nuk ka qenë dashur që ne ta marrim me mend se ç'është ajo bazë primoridale e unitetit të botës më vete, por vetëm se në ç'mënyrë duhet ta përdorim këtë bazë ose idenë e saj në raport me zbatimin sistematik të mendjes, duke pasur parasysh gjësendet në botë.

Mirëpo, a thua ne në këtë mënyrë (duke vazhduar me pyetje) mund të supozojmë ndonjë krijues të vetëm të urtë dhe të gjithfuqishëm të botës? *Pa kurrfarë*

[1] Atë që e kam thënë më parë për idetë psikologjike dhe për rolin e saj të posaçëm si parim për përdorimin e kulluar rregullativ të mendjes tash më liron nga obligimi që ta shpjegoj gjerësisht iluzionin transcendental, në bazë të të cilit uniteti sistematik i llojllojshmërisë së gjithmbarshme të shqisës së brendshme paraqitet në mënyrë hipostatike. Metoda që është përdorur me këtë rast është krejtësisht e ngjashme me atë metodë, të cilës kritika i është përmbajtur lidhur me idealin teologjik.

dyshim; dhe jo vetëm që mund të supozojmë, por ne *duhet patjetër* të supozojmë ndonjë krijues të tillë. Por, a thua me këtë rast mos e zgjerojmë njohjen tonë përtej fushës së përvojës së mundshme? *Kurrsesi*, sepse ne vetëm kemi supozuar diçka, për të cilën nuk kemi kurrfarë koncepti se ç'është ajo më vete (një objekt thjesht transcendental); mirëpo, në raport me rregullimin sistematik dhe të qëllimshëm në strukturën e botës, rregullim ky, të cilin ne duhet patjetër ta supozojmë, kurse gjurmojmë natyrën, ne e kemi marrë me mend atë qenie për ne të panjohur vetëm *sipas analogjisë* me ndonjë inteligjencë (një koncept empirik), domethënë, duke pasur parasysh qëllimet dhe përsosmërinë që mbështetet në të, këtë qenie ne e kemi furnizuar pikërisht me ato veti, të cilat sipas kushteve të mendjes sonë, mund të ngërthejnë në vete bazën e një uniteti të tillë sistematik. Prandaj, *në lidhje me zbatimin e mendjes sonë në botë*, kjo ide është krejtësisht me bazë. Mirëpo, nëse kësaj ideje do t'ia ndajshkruanim të vlejturit objektiv në kuptimin absolut, atëherë do të kishim harruar se jemi duke marrë me mend vetëm një qenie në ide; dhe pasi që në këtë rast do të kishim filluar me një bazë, e cila në mbështetje të soditjes së botës nuk mund të përcaktohet, del se në këtë mënyrë do të ishim privuar nga mundësia që këtë parim ta zbatojmë në përputhje me përdorimin empirik të mendjes.

Por (më tutje do të shtrohet pyetja) a thua mundem në këtë mënyrë që nga koncepti dhe supozimi i një qenieje më të lartë të bëj një përdorim në të soditurit racional të botës? Gjithsesi. Pikërisht për këtë arsye mendja e ka marrë këtë ide si bazë. Mirëpo, a guxoj unë që rregullimet e sakta t'i konsideroj si qëllime duke i nxjerrë këto nga vullneti hyjnor (*vom göttlichen Willen*) ani pse me anë të dispozitave të posaçme, të cilat, për këtë arsye, në botë janë të kurdisura sipas këtyre? Po, ju do të kishit mund ta bëni edhe këtë, por vetëm me kusht që për ju të ishte njësoj nëse ndokush do të thotë: urtësia hyjnore çdo gjë e ka rregulluar kështu për arsye të qëllimeve të saj më të larta ose: idea mbi një urtësi më të lartë është një rregullativ në gjurmimin e natyrës dhe një parim i unitetit të saj sistematik dhe të qëllimshëm, që mbështetet në ligjet e përgjithshme fizike, madje edhe atje ku këto rregullime nuk i venerojmë; me fjalë të tjera, aty ku këto i veneroni juve duhet patjetër t'ju është krejt një se a do të thoni: zoti këtë e ka dashur në mënyrë të mençur ose: natyra këtë e ka rregulluar kështu në mënyrë të mençur, sepse për ju pikërisht uniteti më i madh sistematik dhe i qëllimshëm, të cilën mendja e juaj e ka kërkuar ta marrë për bazë si parim rregullativ, është vepër e autorizuar që për bazë ta veni idenë për inteligjencën më të lartë si një skemë të parimit rregullativ dhe, pra, ju aq më shumë; keni prova për arsyeshmërinë e idesë së juaj nëse në mbështetje të këtij parimi e gjeni qëllimsinë në botë. Por meqenëse ky parim nuk i shërben asnjë qëllimi tjetër përveçse në mbështetje të tij ta kërkojmë unitetin më të madh të mundshëm dhe të domosdoshëm në natyrë, del se vërtet idesë për një qenie më të lartë duhet t'ia dimë për nder për këtë unitet, nëse na shkon për dore ta zbulojmë, por këto ligje, lidhur me të cilat kjo ide është marrë si bazë, ne nuk do të mund t'i anashkalojmë dhe këtë qëllimsi në natyrë ta konsiderojmë të rastësishme dhe, sipas zanafillës së saj, fizike, e me këtë rast të mos biesh në kundërthënie me vetveten, sepse në

të vërtetë nuk kemi qenë të autorizuar që jashtë natyrës të supozojmë ndonjë qenie të tillë më vete, por kemi qenë të autorizuar vetëm që për bazë të marrim idenë për këtë qenie në mënyrë që dukuritë t'i sodisim sikur të ishin të lidhura në mënyrë sistematike me njëra-tjetrën në mbështetje të analogjisë me determinimin kauzal.

Pikërisht për këtë arsye jemi gjithashtu të autorizuar që shkakun e botës në ide ta marrim me mend në formë të ndonjë antropomorfizmi subtil (pa të cilin për këtë shkak nuk do të kishim mund të marrim me mend asgjë), përkatësisht ta marrim me mend si ndonjë qenie të pajisur me arsye, dashuri e urrejtje e, gjithashtu, me ndonjë lakmi dhe vullnet që i përgjigjet asaj etj., por edhe t'ia përshkruajmë një përsosmërie, e cila është e pakufishme dhe e cila, për këtë arsye, shumë larg e tejkalon atë përsosmëri, për supozimin e së cilës mund ta sigurojmë autorizimin sipas njohjes empirike të rregullimit në botë. Sepse, ç'është e vërteta, ligji rregullativ i unitetit sistematik dëshiron këtë: ne duhet ta studiojmë natyrën *sikur* gjithandej në të, deri në pafundësi, do të mund, me gjithë llojllojshmërinë më të madhe të mundshme, të gjendej uniteti sistematik dhe i qëllimshëm, sepse, edhe pse ne mund ta anticipojmë ose zbulojmë vetëm një pjesë të vogël të kësaj përsosmërie në botë, prapëseprapë, sipas ligjësorisë së mendjes sonë, ne duhet patjetër këtë përsosmëri ta supozojmë dhe ta kërkojmë gjithkund; gjithsesi për ne duhet patjetër të jetë e dobishme dhe askund nuk mund të na shkaktojë dëm fakti se në studimin e natyrës prore do të udhëhiqemi sipas dhe në mbështetje të këtij parimi. Mirëpo, nga përfundimi për idenë e ndonjë krijuesi më të lartë, e cila është marrë si bazë shihet gjithashtu qartë se unë nuk e marr si mbështetje ekzistencën e ndonjë qenie të tillë dhe njohjen e saj, por vetëm idenë për të dhe, prandaj, në të vërtetë, unë as që derivoj ndonjë gjë nga kjo qenie, por vetëm nga ideja e saj, domethënë nga natyra e gjësendeve në botë duke i kundruar këto sipas një ideje të tillë. Gjithashtu duket se njëfarë vetëdijeje, ani pse e pazhvilluar, për përdorimin e vërtetë të këtij koncepti të mendjes sonë ka shkaktuar te filozofët e të gjitha kohëve një mënyrë modeste dhe të drejtë gjurmimi, pasi ata mbi përkujdesjen e urtë nga ana e natyrës dhe mbi urtësinë hyjnore bëjnë fjalë si për shprehje, të cilat kanë po atë domethënie, dhe pasi që fjala është vetëm për mendjen spekulative, e supozojmë shprehjen e parë, sepse ajo e pengon qëllimin për të vërtetuar diçka më shumë se që kemi të drejtë dhe, lidhur me këtë, e kufizon mendjen brenda fushës së saj, brenda fushës së natyrës.

Në këtë mënyrë, mendja e kulluar, për të cilën fillimisht kemi besuar se na jep gjasë asgjë mangut veçse për njohjen e asaj që gjendet përtej kufijve të përvojës, ngërthen në vete, me kusht që ta kuptojmë drejt, vetëm e vetëm parime rregullative, të cilat vërtet na urdhërojnë ta kërkojmë unitetin, i cili është më i madh se uniteti, të cilin mund ta arrijmë në mbështetje të përdorimit empirik të arsyes, por të cilët, pikërisht për këtë arsye, duke e vënë aq larg qëllimin, të cilin ky përdorim duhet ta arrijë, përputhshmërinë e tij me vetveten e sjellin, përmes unitetit sistematik, deri te shkalla më e lartë; mirëpo, nëse këto parime i kuptojmë gabimisht dhe i konsiderojmë parime konstituive të njohjes transcenden-

tale, atëherë ato, sipas një dukje që vërtet shkëlqen, por që, megjithëkëtë, mashtron, shkaktojnë bestytni dhe një kinse njohje, dhe lidhur me këtë edhe konteste e kundërthënie të amshueshme.

*

* *

Kështu, çdo njohje zë fill me perceptime, që këndej shkon kah konceptet dhe përfundon me ide. Megjithëse ajo në pikëpamje të tri elementeve burimet njohëse i ka *a priori*, burime këto që në shikimin e parë duket sikur i asgjësojnë kufijtë e çdo përvoje, prapëseprapë ne, në bazë të një kritike të plotë, bindemi se asnjë mendje në zbatimin spekulativ kurrë nuk ia del që me anë të këtyre elementeve të dalë jashtë fushës së përvojës së mundshme dhe se roli i veçantë i kësaj fuqie më të lartë të njohjes konsiston në faktin që të shërbehet me të gjitha metodat dhe me të gjitha propozicionet e këtyre vetëm me qëllim që në natyrë ta gjurmojë atë që përbën brendinë e saj më intime dhe këtë ta bëjë në ujdi me të gjitha parimet e mundshme të unitetit, nga të cilët më i rëndësishëm është parimi i unitetit të qëllimeve, por kurrë me qëllim që të fluturohen kufijtë e natyrës, përtej të cilëve për ne ekziston vetëm e vetëm hapësira e zbrazët. Në analitikën transcendentale, në bazë të shqyrtimit kritik të të gjitha propozicioneve, të cilat mund ta zgjërojnë njohjen tonë përtej përvojës reale ne jemi bindur në mënyrë të mjaftueshme se këto propozicione mund të na çojnë vetëm e vetëm deri te përvoja e mundshme dhe askund tjetër më shumë. Dhe sikur njerëzit të mos ishin skeptikë dhe ndaj teoremave më të qarta abstrakte e të përgjithshme, dhe sikur gjasë ngacmuese dhe aparente të mos i joshnin ata që ta flakin këtë detyrim të këtyre teoremave, atëherë gjithsesi do të ishim liruar nga këto marrje të mundimshme në proces të të gjithë dëshmitarëve dialektikë, në të cilët apelon një mendje transcendentale me qëllim të mbrojtes së pretendimeve të saj. Sepse, në të vërtetë që më parë dhe me një siguri të përsosur kemi ditur se të gjitha vërtetimet e saj ndoshta janë vërtet të sinqerta, por që, megjithëkëtë, absolutisht duhet të jenë patjetër të pavlefshme, sepse kanë të bëjnë me një lloj të njohjes, të cilën, asnjë njeri nuk mund ta arrijë kurrë. Mirëpo, meqenëse, megjithëkëtë, biseda nuk mund të ketë fund përderisa të mos zbulohet shkaku i njëmendtë i dukjes, e cila edhe njeriun më të mençur mund ta mashtroje, dhe pasi që zbërthimi i tërë njohjes sonë transcendentale në pjesë përbërëse të saj (si ndonjë studim i natyrës sonë të brendshme) më vete ka një rëndësi jo të vogël, kurse për filozofët, për më tepër, është një detyrë, atëherë del se ka qenë, jo vetëm e domosdoshme që tërë kjo punë rreth gjurmimit të mendjes spekualtive, ani pse e kotë, të bëhet në mënyrë të hollësishme deri te burimet e saj të para, por meqenëse dukja dialektike këtu gënjen, jo vetëm në pikëpamje të të gjykuarit, por edhe në pikëpamje të interesave tona të lidhura për të gjykuarit, për ç'arsye kjo është joshëse dhe prore e natyrshme, dhe e tillë do të mbetet në tërë të ardhmen, del se ka qenë e dobishme që, si të thuash, aktet e këtij procesi të përpunohen hollësisht dhe të vendosen në arkivin e mendjes njerëzore me qëllim të pengohen lajthimet e ardhshme të këtij lloji.

KRITIKA
E MENDJES SË KULLUAR

II

DOKTRINA TRANSCENDENTALE
E METODËS

Nëse bashkësinë e të gjitha njohjeve të mendjes së kulluar dhe spekulative e kundroj si ndonjë godinë, për të cilën ne vetë e kemi së paku idenë, atëherë mund të pohoj këtë: në doktrinën transcendentale për elementet ne e kemi vlerësuar përafërsisht materialin dhe e kemi përcaktuar se për çfarë godine, për çfarë lartësie dhe fortësie është i përshtatshëm ky material. Në të vërtetë është treguar kjo: megjithëse kemi ëndërruar për ndonjë kullë, e cila do të ishte ngritur kah qielli, prapëseprapë rezerva e materialit ka qenë e majftueshme vetëm për një shtëpi banimi, e cila është mjaft e gjerë për punët tona në luginën e përvojës dhe e cila është majft e lartë që të mund t'i mbikëqyrim këto punë; mirëpo, aksioni i guximshëm patjetër është dashur të falimentojë për arsye të mungesës së materialit, duke mos marrë parasysh ngatërresat gjuhësore, për arsye të të cilave ka qenë e domosdoshme që punëtorët të ndahen midis tyre përkitazi me planin dhe të shpërndahen nëpër botë në mënyrë që secili të muratojë sipas qejfit të vet. Tash nuk na intereson aq materiali sa na intereson plani i muratimit; pasi që na është bërë vërejtje se nuk duhet t'i përvishemi ndonjë skice arbitrare dhe të verbër, e cila ndoshta do ta kishte tejkaluar tërë pasurinë tonë e, megjithëkëtë, duke mos mund të heqim dorë nga ndërtimi i një banese të këndshme, ne jemi të detyruar ta shtjellojmë një plan për një godinë në përputhje me rezervën e materialit, i cili na është dhënë dhe i cili, njëkohësisht, është në ujdi me nevojat tona.

Prandaj, me doktrinë transcendentale për metodën unë kuptoj përcaktimin e kushteve formale të një sistemi të plotë të mendjes së kulluar **(vollständigen Systems der reinen Vernunft)**. *Për këtë arsye ne do të merremi këtu me* **disiplinën, kanonin, arkitektonikën**, *dhe, më në fund, me* **historinë** *e mendjes së kulluar. Kështu, në pikëpamje transcendentale do të bëjmë atë që në shkolla tentohet të njihet me emrin e një logjike praktike lidhur me përdorimin e arsyes në përgjithësi, por ku nuk arrihet sukses, sepse, meqenëse logjika e përgjithshme nuk është e kufizuar në asnjë lloj të posaçëm të njohjes së arsyes (për shembull, në njohjet e kulluara) e as në objekte të caktuara, del se ajo, duke mos huazuar njohje nga shkencat e tjera, nuk mund të bëjë asgjë më shumë vetëm se t'i ftojë* **metodat e mundshme** *dhe shprehjet teknike, të cilat i përdorim në të gjitha shkencat për atë që këtu ka rëndësi sistematike, me të cilat ajo e njofton nxënësin me emrat, me domethëniet dhe me zbatimin e të cilëve ai duhet të njihet më vonë.*

DOKTRINA TRANSCENDENTALE PËR METODËN

Pjesa e parë kryesore

Disiplina e mendjes së kulluar

Jo vetëm për arsye të formës logjike, por edhe për arsye të përmbajtjes së tyre, gjykimet negative nuk vlerësohen kushedi aq nga ana e njerëzve që synojnë të njohin: për më tepër, këto gjykime konsiderohen si armiq qëllimkëqij të instinktit tonë për të njohur, instinkt ky që prore synon të zgjerohet dhe, prandaj, është e nevojshme ndonjë apologji në mënyrë që të mund t'i tolerojmë e shumë më tepër nevojitet t'i përfillim dhe t'i vlerësojmë lart.

Ç'është e vërteta, të gjitha propozicionet, çfarëdo qofshin ato, gjithashtu mund të shprehen *logjikisht* në formë negative, por në vartësi nga përmbajtja e njohjes sonë, përkatësisht në vartësi nga fakti se me anë të ndonjë gjykimi njohja e jonë zgjerohet apo ngushtohet, gjykimet negative e luajnë vetëm një rol special, përkatësisht rolin e *pengimit të lajthimit.* Që këndej ato propozicione, të cilat duhet të pengojnë ndonjë njohje të rreme aty ku në të vërtet as që është i mundshme ndonjë lajthim, vërtet janë shumë të vërtetë, por, për këtë arsye, janë të zbrazët, domethënë nuk i përgjigjen qëllimit të tyre, dhe, pikërisht për këtë arsye, shpeshherë janë shumë qesharakë, siç është, për shembull, pohimi i atij oratorit, i cili me rastin e një kremteje shkollore, pat deklaruar: pa ushtri Leka i Madh nuk do të kishte mund ta okupojë asnjë vend.

Mirëpo, aty ku kufijtë e njohjes sonë të mundshme janë shumë të ngushtë, nxitësi për të gjykuar i madh, dukja që imponohet shumë mashtruese dhe dëmi i lajthimit i konsiderueshëm, aty një informacion *negativ*, i cili shërben vetëm që të na mbrojë nga lajthimet ka një rëndësi shumë më të madhe se ndonjë mësim pozitiv, me anë të të cilit njohja e jonë do të mund të rritet. Ai *detyrim*, me anë të të cilit prirja e përhershme kah devijimi nga disa rregulla kufizohet dhe, më në fund, çrrënjoset, quhet *disiplinë*. Disiplina dallon nga kultura, e cila duhet vetëm ta zhvillojë ndonjë *shkathtësi* tjetër, duke mos e zhdukur me këtë rast ndonjë shkathtësi tjetër, e cila tashmë ekziston. Prandaj, në arsimin e ndonjë talenti, i cili vetvetiu synon të shprehet, disiplina do të ushtrojë ndikim negativ,[1] kurse kultura e doktrina do të ushtrojnë në të ndonjë ndikim pozitiv.

---

[1] Unë fare mirë e di se në gjuhën shkollore fjala *disiplinë* rëndom përdoret si sinonim i fjalës ushtrim, aftësim. Mirëpo, ekzistojnë shumë raste të tjera, në të cilat dallohet me kujdes shprehja e parë e kuptuar si *edukim* nga shprehja e dytë e kuptuar si mësim, aftësim; dhe vetë natyra e

Gjithkush do ta pranojë me lehtësi se për temperamentin e gjithashtu edhe për talentët, të cilët shpeshherë vetvetes i lejojnë lëvizjen e lirë dhe të pakufizuar (siç është imagjinata dhe shpotia) në një pikëpamje është e nevojshme disiplina. Por se për vete mendjen, e cila pikërisht ka për detyrë që të gjitha synimet e tjera t'ua ndajshkruaj disiplinës, është e nevojshme disiplina e tillë, kjo gjithsesi do të duket gjë e çuditshme; dhe vërtet një poshtërimi të këtillë mendja i ka bishtnuar deri më tash pikërisht ngase falë dukjes solemne dhe serioze të saj, me të cilën ajo është paraqitur, askush nuk ka mund as të mendojë se ajo do t'i përdorë mendjelehtësisht fiksionet në vend se t'i përdorë konceptet dhe fjalët në vend të gjësendeve.

Në përdorimin empirik të saj mendjes nuk i nevojitet kurrfarë kritike, sepse këtu propozicionet themelore të saj prore i nënshtrohen kontrollit të përvojës; as në matematikë nuk është e nevojshme kritika e mendjes pasi që konceptet e saj duhet të përfytyrohen menjëherë në të perceptuarit e kulluar *in concreto* me ç'rast aty për aty shihet çdo gjë që është e pabazë dhe arbitrare. Mirëpo, aty ku as perceptimi empirik e as ai i kulluar nuk e mbajnë mendjen në një binar plotësisht të dukshëm e kjo do të thotë në zbatimin e saj transcendental, përdorim ky që shërbehet vetëm me koncepte, aty kësaj i nevojitet disiplina në atë masë saqë të mund ta frenojë prirjen e saj për t'u zgjeruar përtej kufijve të përvojës së mundshme dhe ta përmbanë nga të gjitha eksceset dhe lajthimet, saqë edhe e tërë filozofia e mendjes së kulluar ka punë vetëm me këtë dobi negative. Kundër disa lajthimeve mund të luftojmë më anë të censurës, kurse kundër shkaqeve të tyre me anë të kritikës. Mirëpo, aty ku ne hasim, siç është rasti me mendjen e kulluar, në një sistem të tërë lajthimesh dhe iluzioneve, të cilat vërtet janë të lidhura midis tyre dhe të bashkuara në mbështetje të një parimi të përbashkët, aty, si duket, është e nevojshme ndonjë legjislaturë e re dhe negative, e cila, sipas natyrës së mendjes dhe të objektit të përdorimit të saj të kulluar, do të konstituohet, me emrin disiplinë, një sistem, si të themi, i maturisë dhe i vetëkontrollit, para të cilit nuk mund të qëndrojë kurrsesi kurrfarë dukjeje e rreme dhe sofistike, por duhet të shfaqet menjëherë edhe me gjithë zbukurimet e veta.

Por vërtet duhet konstatuar se unë, në këtë pjesë të dytë kryesore të kritikës transcendentale, do ta zbatoj disiplinën jo në përmbajtje, por vetëm në metodën e njohjes në mbështetje të mendjes së kulluar. Detyrën e parë unë e kam kryer që në doktrinën transcendentale për elementet. Mirëpo, përdorimi i mendjes, në cilindo qoftë objekt të zbatohet, ka aq shumë ngjashmëri në vetveten e saj, por, njëkohësisht, nëse ky zbatim duhet të jetë transcendental, aq dallon në mënyrë thelbësore nga çdo përdorim tjetër të saj pa vërejtjet e një doktrineje negative, e cila në vete përmban disiplinën nergut për këtë qëllim, nuk mund të evitohen lajthimet, të cilat në mënyrë të domosdoshme doemos duhet të pasojnë nga zbatimi i ngathtë i metodave të tilla, të cilat, përndryshe, gjithandej janë në përputhje me mendjen, përveçse në këtë rast.

---

gjësendeve kërkon që për arsye të këtij dallimi të mbahen të vetmet shprehje të përshtatshme, dhe prandaj unë dëshiroj që fjala disiplinë të përdoret prore dhe vetëm e vetëm në domethënien negative të saj.

Pjesa e parë kryesore

Kaptina e parë

Disiplina e mendjes së kulluar në përdorimin dogmatik

Matematika na jep shembullin më të mrekullueshëm se si mendja e kulluar zgjerohet në mënyrë fatlume në mbështetje të vetvetes së saj dhe pa asnjë ndihmë të përvojës. Shembujt janë infektivë, veçanërisht për një dhe po atë fuqi, e cila, natyrisht, i bën lajka vetvetes se edhe në rastet e tjera do të ketë po atë fat të mirë, i cili i kishte rënë hise në një rast të mëparshëm. Që këndej mendja e kulluar shpreson se edhe në përdorimin transcendental do të mund gjithashtu në mënyrë fatlume dhe me themel të zgjerohet po ashtu sikundër i ka shkuar përdore në matematikë me kusht që edhe këtu ta zbatojë po atë metodë, e cila në matematikë ka qenë shumë e dobishme për të. Prandaj, ne jemi shumë të interesuar të dimë: nëse ajo metodë e arritjes deri te siguria apodiktike, e cila quhet *matematikë* është identike me atë metodë, me anë të së cilës kërkohet po ajo siguri edhe në filozofi, dhe e cila do të duhej të quhej *dogmatikë*.

Njohja *filozofike* është *njohja e mendjes në mbështetje të koncepteve*, kurse njohja matematike është njohja sipas *konstruksionit* të koncepteve. *Të konstruktosh* një koncept do të thotë: ta paraqesësht *a priori* perceptimin, me të cilin ai koncept korrespondon. Prandaj, për konstruktimin e ndonjë koncepti nevojitet një perceptim *joempirik*, i cili, për këtë arsye, si perceptim është një objekt *i përveçëm*, por i cili, megjithëkëtë, si një konstruksion i një koncepti (i një përfytyrimi të përgjithshëm) prapëseprapë duhet patjetër të shprehë në përfytyrim përgjithësinë për të gjitha perceptimet e mundshme, të cilat bëjnë pjesë nën po atë koncept. Kështu unë e konstruktoj një trekëndësh në atë mënyrë që objektin, i cili i përgjigjet atij koncepti, e paraqes ose me anë të vetë imagjinatës në perceptimin e kulluar ose, në përputhje me të, në letër në perceptimin empirik, por në të dy këto raste këtë e bëj krejtësisht *a priori* duke mos marrë shembull nga asnjë përvojë. Figura e përveçme deskriptive është empirike, por megjithëkëtë shërben për të shprehur konceptin pa dëm në llogari të përgjithësisë së tij, sepse te ky perceptim empirik prore i kushtohet kujdes operacionit rreth konstruktimit të konceptit, për të cilin janë dytësorë shumë përcaktime, siç është rasti, për shembull, me madhësinë e brinjëve dhe këndeve dhe, prandaj, bëhet abstraktimi i atyre dallimeve, të cilat nuk e ndryshojnë konceptin e trekëndëshit.

Pra, njohja flozofike atë që është e veçantë e kundron vetëm në atë që është e përgjithshme, ndërsa njohja matematike atë që është e përgjithshme e kundron në atë që është e veçantë, madje edhe në atë që është e përveçme, por, megjithëkëtë, në mënyrë *a priori* dhe me ndërmjetësimin e mendjes dhe, për këtë arsye, sikundër që kjo përveçësi është e përcaktuar nën disa kushte të përgjithshme, po ashtu objekti i konceptit, të cilit kjo përveçësi i përgjigjet vetëm si një skemë, patjetër duhet të merret me mend si i përcaktuar i përgjithshëm.

Prandaj, dallimi thelbësor midis këtyre dy llojeve të njohjeve me anë të mendjes qëndron në këtë formë e nuk mbështetet në dallimin e materialit apo të objekteve të tyre. Ata që mendojnë se filozofia dallon nga matematika ngase objekti i filozofisë është *kualiteti (cilësia)*, kurse objekt i matematikës është *kuantiteti* (sasia) marrin rrjedhojë në vend të shkakut. Forma e njohjes matematike është shkaku, në mbështetje të të cilit ajo ka të bëjë me kuantitetin (sasinë) sepse me të vërtetë vetëm koncepti mbi madhësitë mund të konstruktohet, domethënë të paraqitet *a priori* në perceptim, kurse kualiteti (cilësia) mund të paraqiten vetëm e vetëm në të perceptuarit empirik. Për këtë arsye njohja racionale për këto është e mundshme vetëm në mbështetje të koncepteve. Kështu atë perceptim që korrespondon me konceptin e realitetit mund ta marrim vetëm e vetëm nga përvoja, kurse kurrë nuk mund ta gjejmë *a priori* nga vetvetja dhe para vetëdijes empirike për të. Trajtën konike mund ta paraqesim në të perceptuar vetëm në mbështetje të koncepteve pa kurrfarë ndihme të përvojës; mirëpo, ngjyra e këtij koni duhet patjetër të jetë e dhënë paraprakisht në ndonjë përvojë. Konceptin e shkakut në përgjithësi unë nuk mund ta shprehi ndryshe veçse me anë të shembujve, të cilët i bën të mundshëm përvoja etj. Megjithëse, filozofia merret gjithashtu me madhësi sikurse edhe matematika, për shembull me totalitetin, pakufishmërinë etj. Në anën tjetër, edhe matematika, përsëri, merret gjithashtu me dallimin e vijave e të sipërfaqeve si hapësira që dallojnë në kualitet dhe, po ashtu, ajo merret me kontinuitetin e hapësirës si një kualitet i kësaj. Mirëpo, edhe pse filozofia dhe matematika në rastet e këtilla, kanë një objekt të përbashkët, prapëseprapë mënyra, me të cilën mendja merret me këto është krejtësisht tjetër në filozofi e tjetër në matematikë. Filozofia u përmbahet vetëm koncepteve të përgjithshme, kurse matematika vetëm me vetë konceptin nuk mund të bëjë asgjë dhe, prandaj, menjëherë nxiton kah perceptimi, në të cilin e sodit konceptin *in concreto*, por jo në mënyrë empirike, por vetëm në një perceptim të tillë, të cilin ajo e paraqet *a priori*, përkatësisht të cilin e ka konstruktuar e në të cilin ajo që pason nga kushtet e përgjithshme të konstruksionit duhet patjetër të ketë një të vlejtur të përgjithshëm edhe për objektet e konceptit të konstruktuar.

Jepjani filozofit konceptin e trekëndëshit dhe e lutni që në mënyrë të tij ta përcaktojë se në ç'raport është shuma e këndeve në një trekëndsh ndaj këndit të drejtë. Ai ka vetëm e vetëm një koncept për një figurë, e cila është e kufizuar me tri vija të drejta dhe në këtë figurë konceptin për tri kënde. Filozofi mund të persiatë sa të dojë për këtë koncept, por prapëseprapë nuk mund të gjejë asgjë të re. Ai mund të analizojë dhe ta bëjë të qartë konceptin e vijës së drejtë ose konceptin e këndit ose konceptin e numrit tre, por, me këtë rast, ai nuk mund të vijë deri te vetitë e tjera, të cilat nuk gjenden në këto koncepte. Këtyre çështjeve le t'u përvishet gjeometri. Ai do t'ia fillojë menjëherë konstruktimit të trekëndëshave. Duke ditur se dy kënde të drejta përmbajnë po aq sa përmbajnë të gjitha këndet fqinje, të cilat mund të tërhiqen nga një pikë në një drejtëz, ai do ta vazhdojë një brinjë të trekëndëshit të tij dhe kështu do t'i fitojë dy kënde fqinje, shuma e të cilave është e barabartë me shumën e dy këndeve të drejta. Pastaj, këndin e jashtëm do ta ndajë ashtu që me brinjën e kundërt të trekëndëshit do ta

tërheqë një vijë paralele dhe do të sheh se ka fituar një kënd të jashtëm fqinjë, i cili është i barabartë me një kënd të brendshëm etj. Në këtë mënyrë, gjeometri duke u udhëhequr gjithnjë me të perceptuarit, me anë të një zinxhiri të përfundimeve, ka zgjidhje të qartë dhe njëkohësisht të pëgjithshme të çështjes.

Mirëpo, matematika nuk e bën konstruktimin vetëm të madhësisë (*quanta*), siç ndodh në gjeometri, por edhe të madhësisë së kulluar (*quantitatem*), siç veprohet në algjebër, me ç'rast ajo abstrakton krejtësisht nga natyra e objektit, të cilin duhet marrë me mend sipas një koncepti të tillë të madhësisë. Pastaj, ajo për vetvete zgjedh ndonjë simbolizëm për të gjitha konstruksionet e madhësive në përgjithësi (numrat, siç janë adicioni, substraksioni, nxjerrja e rrënjës etj.); dhe pasi që e ka shënjuar edhe konceptin e madhësive sipas marrëdhënieve të tyre të ndryshme, atëherë ajo, sipas disa rregullave të përgjithshme, e paraqet në perceptim çdo operacion, me anë të të cilit prodhohet dhe ndryshohet madhësia. Kur një madhësi duhet ndarë me një tjetër, ajo i kombinon karakteret e tyre sipas formës që tregon ndarjen etj. dhe kështu sipas një konstruksioni simbolik, sikundër gjeometria në mbështetje të një konstruksioni ostensiv ose gjeometrik (të vetë objekteve), ajo arrin atje ku njohja diskursive me anë vetëm të koncepteve kurrë nuk do të ishte e mundshme të arrijë.

Cili mund të jetë shkaku i dallimeve të këtyre pozitave, në të cilat gjenden këta dy ekspertë lidhur me mënyrën e të menduarit, nga të cilët njëri i përdorë vetëm konceptet, kurse tjetri i zgjedhë perceptimet, të cilët ky i paraqet *a priori* sipas koncepteve, ky shkak është i qartë në mbështetje të paraqitjeve të mëparshme të doktrinave themelore transcendentale. Këtu nuk janë me interes propozicionet analitike, të cilat mund të fitohen me anë të analizës së thjeshtë të koncepteve (në këtë pikëpamje filozofi do të kishte qenë pa dyshim në përparësi kundruall konkurrentit të tij) por janë me interes propozicionet sintetike, madje propozicionet e tilla sintetike, të cilat duhet të njihen *a priori*, sepse vërtet nuk është e nevojshme që unë ta shoh atë që njëmend e marr me mend në konceptin tim për trekëndëshin (kjo nuk është asgjë tjetër pos një përkufizim i thjeshtë); përkundrazi, unë duhet të dal nga ky koncept që të mund të arrihen vetitë, të cilat nuk gjenden në të e që, megjithëkëtë, i takojnë atij. Kjo gjë nuk është e mundshme ndryshe veçse nëse unë objektin do ta përcaktoj sipas kushteve ose sipas perceptimit empirik apo të kulluar. Në rastin e parë do të fitohej vetëm një propozicion empirik (me anë të matjes së këndeve), i cili nuk është as i përgjithshëm e aq më pak i domosdoshëm, kurse këtu nuk është fjala për propozicionet e tilla. Operacioni tjetër është konstruksioni matematik, në këtë rast konstruksioni gjeometrik, sipas të cilit në një perceptim të kulluar sikundër edhe në perceptimin empirik e fus një llojllojshmëri, e cila i takon skemës së trekëndëshit në përgjithësi e, pra, konceptit të tij, në mbështetje të çkahit duhet gjithsesi të konstruktohen[1] propozicionet e përgjithshme sintetike.

[1] Fjala "konstruktohen" mungon në botimin e parë; në vend të kësaj *Beno Erdman* i vë këto fjalë: "mund të njihen", "mund të bëhen të njohur" (*erkannt werden können*). Atëherë e tërë fjalia do të kishte qenë e formuluar kështu: "duhet gjithsesi të bëhen të njohura propozicionet e përgjithshme sintetike".

Pra, unë për trekëndëshin do të kisha filozofuar më kot, përkatësisht do të kisha persiatur në mënyrë diskursive; në këtë mënyrë aspak nuk do të kisha luajtur vendit nga përkufizimi, me të cilin ka qenë dashur të filloj. Vërtet ekziston edhe një sintezë transcendentale e përbërë vetëm nga vetë konceptet, sintezë, kjo e cila, përsëri, i shkon për dore vetëm filozofit, por e cila ka të bëjë vetëm me një gjësend në përgjithësi dhe me kushtet, në të cilat perceptimi i këtij gjësendi mund t'i takojë përvojës. Mirëpo, në problemet matematike fjala nuk është për vetitë e objekteve më vete, përveç nëse këto objekte janë në lidhje me konceptin e tyre.

Me shembullin e paraqitur kemi dashur vetëm të tregojmë qartë sa është i madh dallimi midis përdorimit diskursiv të mendjes në ujdi me konceptet dhe përdorimin intuitiv të saj me anë të konstruksionit të koncepteve. Kuptohet, tash shtrohet pyetja: cili shkak e bën të domosdoshëm këtë përdorim të dyfishtë të mendjes dhe me anë të çfarë kushtesh mund të dimë se a bëhet vetëm përdorimi i parë apo njëkohësisht edhe përdorimi i dytë i saj.

Megjithëkëtë, e tërë njohja e jonë ka të bëjë, fundja, me perceptimet e mundshme, sepse vetëm sipas tyre ndonjë objekt vjen e bëhet i dhënë. Një koncept *a priori* (një koncept joempirik) ose qysh në vete përmban ndonjë perceptim të kulluar dhe në këtë rast ai mund të konstruktohet, ose ai në vete përmban vetëm sintezën e perceptimeve të mundshme, të cilat nuk janë të dhëna *a priori* dhe në këtë rast me anë të tij vërtet mund të gjykohet në mënyrë sintetike dhe *a apriori*, por vetëm në mënyrë diskursive sipas koncepteve e kurrsesi në mënyrë intuitive sipas konstruksionit të konceptit.

Mirëpo, nga të gjitha perceptimet asnjë perceptim tjetër nuk është i dhënë *a priori* pos formës së thjeshtë të dukurive: hapësirës dhe kohës dhe një koncept për to si *quantis* mund të paraqitet *a priori* me anë të të perceptuarit, përkatësisht mund të konstruktohet ose njëkohësisht me kualitetin e tij (trajta e tyre) ose vetëm me kuantitetin e tyre (sinteza e thjeshtë e llojllojshmërisë së njëllojshme (*gleichartige Mannigfaltigen*). Por materia e dukurive, me anë të së cilës gjësendet na janë të dhëna në hapësirë dhe në kohë mund të përfytyrohen vetëm në procesin e të perceptuarit, pra *a posteriori*. I vetmi koncept, i cili këtë përmbajtje empirike të dukurive e përfytyron *a priori* është koncepti *i gjësendit* në përgjithësi dhe njohja sintetike *a priori* e këtij koncepti nuk mund të japë asgjë tjetër, pos vetëm rregullin e thjeshtë të sintezës së asaj që të perceptuarit mund ta japë *a posteriori*, por kurrë nuk mund të na japë *a priori* perceptimin i objektit real, sepse ai në mënyrë të domosdoshme duhet të jetë prore empirik.

Propozicionet sintetike që kanë të bëjnë me gjësendet në përgjithësi, perceptimi i të cilave nuk mund të jetë i dhënë *a priori* janë transcendentale. Prandaj, propozicionet transcendetnale nuk mund të jenë të dhëna kurrë me anë të konstruksionit të koncepteve, por vetëm sipas koncepteve a priori. Ata përmbajnë në vete vetëm rregullin, sipas të cilit në përvojë duhet kërkuar njëfarë uniteti sintetik të asaj që në mënyrë perceptive nuk mund të paraqitet a priori (të perceptimeve ndijore). Mirëpo, asnjërin nga konceptet e tyre ato nuk mund në asnjë rast ta paraqesin *a priori*, por këtë e arrijnë vetëm *a posteriori* me anë të

përvojës, e cila është e mundshme pikërisht sipas këtyre propozicioneve themelore sintetike.

Nëse për ndonjë koncept duhet të gjykojmë në mënyrë sintetike atëherë duhet patjetër të dalim nga ky koncept dhe ta zgjedhim ndonjë perceptim, në të cilin ky koncept është i dhënë, sepse, me të vërtetë, nëse do të mbeteshim tek ajo që është e përmbajtur në koncept, atëherë gjykimi i jonë do të kishte qenë vetëm analitik dhe do të kishte paraqitur vetëm një shpjegim të mendimit në bazë të asaj që njëmend gjendet në këtë mendim. Mirëpo, unë mund të kaloj nga koncepti kah perceptimi i kulluar apo empirik, i cili i përgjigjet këtij koncepti në mënyrë që në të ta kundroj *in concreto* dhe që ta njoh *a priori* apo *a posteriori* atë që i takon objektit të tij. Në rastin e parë ne do të kishim pasur njohje racionale dhe matematike sipas konstruktimit të konceptit, kurse në rastin e dytë do të kishim pasur një njohje thjesht empirike (mekanike), e cila kurrë nuk mund të japë propozicione të domosdoshme dhe apodiktikë. Kështu do të kisha mund ta zbërthej konceptin tim empirik për arin e me këtë rast të mos fitoj asgjë tjetër veçse mundësinë ta numëroj tërë atë që njëmend e marr me mend në këtë fjalë, me ç'rast vërtet në njohjen time zë fill një përmirësim logjik, por me këtë njohja ime as nuk rritet, as nuk shumohet. Mirëpo, nëse e marr materien, e cila paraqitet me këtë emër dhe me anë të saj përgatis observime të llojllojshme, atëherë sipas këtyre arrij propozicione të ndryshme sintetike, por propozicione të cilat janë empirike. Konceptin matematik të trekëndëshit unë do ta kisha konstruktuar, domethënë do ta kisha përfytyruar a priori në të perceptuar dhe në këtë mënyrë do të kisha fituar një njohje sintetike, por njohje, e cila është racionale. Por nëse mua më është i dhënë koncepti transcendental i realitetit, i substancës, i forcës etj. atëherë ai nuk tregon as ndonjë perceptim empirik e as të kulluar, por vetëm e vetëm sintezën e perceptimeve empirike (të cilat, pra, nuk mund të jenë të dhëna a priori); pra, meqenëse sinteza nuk mund të dalë a priori deri te perceptimi, i cili i përgjigjet këtij koncepti, atëherë nga ai nuk mund të pasojë kurrfarë propozicioni sintetik që përcakton, por vetëm një propozicion themelor i sintezës[1] së perceptimeve të mundshme empirike. Prandaj, një propozicion sintetik është një njohje sintetike e mendjes në vetë konceptet dhe, pra, është diskursive ngase vetëm në bazë të tij është i mundshëm çdo unitet empirik i njohjes, kurse me ndërmjetësimin e tij nuk bëhet i dhënë kurrfarë perceptimi a priori.

Dhe kështu ekzistojnë dy lloje përdorimi të mendjes, të cilat me gjithë ngjashmërinë e tyre, e cila qëndron në faktin se njohja e tyre është e përgjithshme dhe, nga zanafilla, a priori, prapëseprapë, në zhvillimin e tyre më të largët, janë shumë të ndryshëm për arsye se në dukuri, me anë të së cilës na bëhen të dhëna të gjitha objektet, gjenden dy pjesë: forma e të perceptuarit (hapësira dhe koha),

[1] Me anë të konceptit të shkakut unë njëmend dal nga koncepti empirik mbi ndonjë ngjarje (mbi atë që ndodh), por unë nuk shkoj kah perceptimi, i cili paraqet konceptin e shkakut *in concreto*, por kah kushtet kohore në përgjithësi, të cilat do të mund të gjendeshin në përvojë në ujdi me konceptin e shkakut. Pra, unë veproj thjesht në bazë të konceptit, kurse nuk mund të veproj në bazë të konstruksionit të konceptit, sepse koncepti është një rregull i sintezës së perceptimeve ndijore, të cilat nuk janë perceptime të kulluara dhe, pra nuk mund të jenë të dhënë a priori.

e cila mund të njihet e të përcaktohet krejtësisht a priori dhe materia (ajo që është fizike) ose përmbajtja, e cila paraqet një diçka që gjendet në hapësirë dhe në kohë dhe, pra, që përmban ekzistencën, dhe që i përgjigjet ndijimit. Sa i përket përmbajtjes, e cila mund të jetë e dhënë në mënyrë të veçantë vetëm e vetëm empirike, ne për të mund të kemi a priori vetëm koncept të papërcaktuar atë të sintezës së ndijimeve të mundshme nëse këta i takojnë unitetit të apercepcionit (në një përvojë të mundshme). Sa i përket formës së të perceptuarit ne mundemi që konceptet tona për të t'i përcaktojmë *a priori* në të perceptuar, duke i formuar vetvetes me anë të sitnezës së njëtrajtshme në hapësirë dhe në kohë vetë objektet e duke i kundruar këto vetëm si quanta. Ky përdorim i parë i mendjes quhet përdorimi i mendjes e sipas koncepteve, në të cilin ne nuk mund të bëjmë tjetër veçse dhe vetëm e vetëm dukuritë, sipas përmbajtjes reale të tyre, t'i subordinojmë nën koncepte; pas kësaj dukuritë në fjalë mund të përcaktohen vetëm në mënyrë empirike, kjo do të thotë *a posteriori* (por në ujdi me konceptet si rregulla të një sinteze empirike). Përdorimi i dytë i mendjes qëndron në konstruktimin e koncepteve; në të konceptet, pasi kanë të bëjnë me një të perceptuar *a priori*, mund pikërisht për këtë arsye, të jenë të dhëna në perceptimin e kulluar si të përcaktuara *a priori* dhe pa kurrfarë të dhëna përvojësore. Të gjurmosh tërë atë që ekziston (si gjësend në hapësirë ose në kohë) me qëllim të dimë nëse ajo është ose nuk është ndonjë quantum, nëse në të duhet patjetër të paraqitet ndonjë ekzistencë ose ndonjë absencë e ekzistencës, nëse kjo diçka (që përmbush hapësirën dhe kohën) është substrat i parë apo përcaktim i thjeshtë, nëse në ekzistencën e vet ka të bëjë me ndonjë gjë tjetër si ndaj shkakut apo si ndaj rrjedhojës, dhe, fundja, nëse është e izoluar apo gjendet në lidhje të ndërsjellë me të tjerat në pikëpamje të ekzistencës, me një fjalë, të gjurmosh mundësinë e kësaj ekzistence, njëmendësinë dhe domosdoshmërinë e saj ose kundërtitë e tyre: e gjithë kjo bën pjesë në njohjen e mendjes në koncepte dhe quhet njohje *filozofike*. Mirëpo, të përcaktosh *a priori* një perceptim në hapësirë (trajta), të ndajsh kohën (kohëzgjatjen) ose thjesht të njohësh atë që është e përgjithshme në sintezën e asaj që është një dhe po ajo në kohë dhe në hapësirë, dhe ta njohësh madhësinë e një perceptimi në përgjithësi (numri), e cila pason që këndej: ky është një *operacion i mendjes*, i cili konsiston në konstruktimin e koncepteve dhe quhet operacion *matematik* i mendjes.

Suksesi i madh, të cilin mendja e ka arritur me anë të matematikës na sjell në mënyrë krejtësisht të natyrshme supozimin se nëse jo vetë matematika, atëherë së paku metoda e saj do të ketë sukses edhe jashtë fushës së madhësive pasi ajo të gjitha konceptet e saj i redukton në perceptime, të cilat mund t'i paraqet a priori dhe në këtë mënyrë bëhet, si të themi, zot i natyrës. Mirëpo, filozofia e kulluar me konceptet e saj diskursive a priori operon sipas natyrës e nuk mund t'ia dalë të bëjë që realiteti i këtyre koncepteve të perceptohet a priori, dhe në këtë mënyrë t'i verifikojë. Mjeshtërve të kësaj shkathësie nuk u ka munguar, si duket, vetëbesimi sa herë që i janë përveshur kësaj pune me ç'rast publiku prore ka pasur shumë shpresë në mjeshtërinë e tyre, sepse, pasi që ata mezi që ndonjëherë kanë filozofuar për matematikën e tyre (një punë e vësh-

tirë!) atëherë as ndër mend nuk ju ka rënë dallimi specifik midis njërit dhe përdorimit tjetër të mendjes. Rregullat e aprovuara përgjithësisht dhe të përdorura në mënyrë empirike, të cilat ata i huazojnë nga mendja e rëndomtë (*die sie von der gemeinen Vernunft borgen*), për ta vlejnë në vend të aksiomave (*sttat Axiomen*). Atyre aspak nuk u intereson nga i kanë konceptet e hapësirës dhe të kohës, me të cilat ata merren (si me disa nga kuantitetet elementare) dhe u duket, gjithashtu, punë e padobishme të gjurmojnë zanafillën e koncepteve të kulluara të arsyes, e lidhur me këtë, edhe vëllimin e të vlejturit të tyre, por për ta është gjë kryesore t'i përdorin këto koncepte. Përderisa nuk i kapërcejnë kufijtë, të cilët u janë caktuar, përkatësisht përderisa të mos i kapërcejnë kufijtë e natyrës ata veprojnë ashtu si duhet vepruar në këtë fushë. Përndryshe, ata në mënyrë të pahetueshme kalojnë nga fusha e shqisësisë në trevën e pasigurt të koncepteve të kulluara dhe transendentale, në të cilën trualli nuk u lejon as të qëndrojnë as të notojnë (*instabilis tellues, inabilis unda*), trevë, në të cilën mund të bëhen vetëm hapa të pasigurt, nga të cilët koha nuk lë kurrfarë gjurmësh; mirëpo, në matematikë ecja e tyre u ndërton një rrugë të gjerë, nëpër të cilën mund të shkojë me siguri edhe brezi që vjen shumë më vonë.

Meqenëse vetvetes i kemi vënë detyrë që saktësisht dhe me siguri t'i përcaktojmë kufijtë e mendjes së kulluar në përdorimin transcendental të saj, ndërsa ky synim i saj cilësohet me faktin se megjithë vërejtjet më të qarta dhe më të sakta prore më mashtron me anë të shpresës se para se të heqi dorë krejtësisht nga qëllimi i vet do të arrijë përtej kufijve të përvojes në viset e hijshme të intelektuales, del se është e domosdoshme të ngritet, si të themi, edhe ankeri i fundit i një shprese fantastike dhe të tregohet se zbatimi i metodës matematike në këtë lloj të njohjes nuk mund të sjellë kurrfarë dobie, përveç, ndoshta, asaj dobie e cila edhe më qartë do t'i zbulojë anët e dobta të saj: dhe se, pra, gjeometria dhe filozofia janë dy gjëra krejtësisht të ndryshme ani pse në shkencën natyrore ndihmohen në mënyrë të ndërsjellë, dhe se njëra nga këto, në pikëpamje të veprimeve të tyre, kurrë nuk duhet ta imitojë tjetrën në veprimet e saj.

Themelia e matematikës (*Gründlichkeit der Mathematik*) mbështetet në përkufizime, aksioma dhe demonstrime. Unë do të kënaqem të tregoj: se filozofia nuk mund as ta gjejë e as ta imitojë asnjërin nga këto elemente në atë kuptim, në të cilin këto i merr matematika, se gjeometria, duke e zbatuar metodën e saj në filozofi mund të prodhojë vetëm e vetëm kulla nga kartuçi, kurse me metodën e tij filozofi në matematikë mund të shkaktojë vetëm një llomotitje ani pse filozofia qëndron pikërisht në faktin se ajo i njeh kufijtë e saj dhe as matematikani nuk mund t'i flakë vërejtjet e filozofisë e as të mos i përfillë ato vetëm përveç nëse talenti i tij është i njëanshëm dhe nëse natyra nuk e ka kufizuar në fahun e saj.

1. ***Përkufizimet.*** Siç tregon vetë shprehja, *të përkufizosh* do të thotë, marr punën rreptësisht, vetëm të paraqesësh në mënyrë të thjeshtë dhe hollësisht[1]

[1] *Gjerësi* (Ausführlichkeit) do të thotë qartësia dhe plotësia e tipareve; *kufijtë* duan të thonë saktësinë, e cila konsiston në faktin se nuk jepen më shumë tipare se që janë të nevojshme për plotësinë e konceptit; *thjesht* do të thotë se ky përcaktim i kufijve nuk është i derivuar nga askund

konceptin e një gjësendi brenda kufijve të tij. Sipas një kërkese të tillë, një koncept *empirik* nuk mund të përkufizohet, por mund vetëm të *eksplikohet.* Sepse vërtet meqenëse në konceptin empirik i kemi vetëm disa tipare të ndonjë lloji objektesh nga shqisësia, del se kurrë nuk mund të dimë me siguri nëse nën këtë fjalë, e cila emërton një dhe po atë objekt nëse në një rast merren me mend më shumë tipare të tij, kurse në rastin tjetër më pak sosh. Kështu disa me konceptin ari mund të marrin me mend përveç peshës, ngjyrës dhe fortësisë edhe vetinë e arit se nuk ndryshket. Ne i përdorim disa tipare vetëm derisa konsiderojmë se ato janë të mjaftueshme për të bërë dallimin; observimet e reja bëjnë që disa tipare të hudhen, kurse disa të tjera të shtohen dhe, prandaj, koncepti kurrë nuk gjendet brenda kufijve të sigurt. Fundja, kujt do t'i kishte shërbyer që një koncept i tillë të përkufizohet pasi ne, kur është, për shembull, fjala për ujin dhe vetitë e tij, nuk mbetemi në atë që marrim me mend më fjalën ujë, por i përvishemi eksperimenteve dhe fjala me ato pak tipare, të cilat janë të lidhura me të, paraqet vetëm emërtimin e një gjësendi e jo konceptin e saj, kështu që gjoja përkufizimi nuk është asgjë tjetër veçse përcaktimi i fjalës. Në vendin tjetër përsëri është po kështu, nëse punën e marrim rreptësisht, e pamundshme të përkufizohet ndonj koncept, i cili është i dhënë a priori, për shembull koncepti i substancës, koncepti i shkakut, i të drejtës, i drejtësisë etj., sepse, me të vërtetë se përfytyrimi i qartë i ndonjë koncepti të dhënë (ende jo në mënyrë të sigurt) është i zhvilluar plotësisht, unë në këtë mund të jemë i sigurt vetëm në rast se di se ky përfytyrim është adekuat me objektin. Mirëpo, meqenëse koncepti i objektit ashtu siç na është i dhënë ai mund të përmbajë në vete shumë përfytyrime jo të qarta, të cilat, me rastin e analizës nuk i marrim parasysh, ani pse gjatë zbatimit të tyre prore i përdorim, del se gjerësia e analizës së konceptit tim prore do të mbetet e dyshimtë dhe, pra, në mbështetje të shumë shembujve të përshtatshëm mund të bëhet vetëm *gjasore* por kurrsesi e sigurt në mënyrë *apodiktike.* Në vend të shprehjes përkufizim më me ëndje od ta kisha përdorë shprehje *ekspozicion*, shprehje kjo, e cila, sipas karakterit të saj, është më e matur dhe, prandaj, me anë të saj kritiku mund, deri diku, ta pranojë përkufizimin e më këtë rast, prapëseprapë, lidhur me plotësinë e tij, të jetë në mëdyshje. Prandaj, meqenëse nuk mund të përkufizohen as konceptet empirike, as konceptet që janë të dhëna a priori, del se ende na mbeten vetëm e vetëm konceptet e marra me mend në mënyrë arbitrare, lidhur me të cilat kjo mjeshtëri mund të provohet; në rastin e këtillë prore mund ta përkufizoj konceptin tim, sepse vërtet unë në çdo mënyrë duhet patjetër të di se ç'kam dashur të marr me mend pasi që me qëllim e kam krijuar konceptin tim dhe nuk e kam marrë as nga natyra e arsyes sime, as nga përvoja, por, me këtë rast, nuk mund të them se e kam përkufizuar ndonjë objekt të njëmendtë, sepse, vërtet, nëse koncepti varet nga kushtet empirike, si për shembull ora në anijet, atëherë as objekti e as mundësia e tij ende nuk janë të dhënë me ndërmjetësimin e këtij koncepti arbitrar; në bazë të këtij koncepti unë nuk di madje as nëse atij fare i përgjigjet ndonjë objekt dhe,

dhe se, pra, ka nevojë edhe për ndonjë provë, e cila gjoja përkufizimin do ta kishte bërë të paaftë të gjendet në krye të të gjitha gjykimeve për një objekt.

për këtë arsye, shpjegimi im më parë mund të quhet *deklarim* (i projektit tim) se përkufizim i një objekti. Në këtë mënyrë, si të përshtatshëm për t'u përkufizuar mbeten ende vetëm ato koncepte, të cilat në vete ngërthejnë sintezën arbitrare, e cila mund të konstruktohet a priori; prandaj, përkufizimet ekzistojnë vetëm në matematikë, sepse matematika objektin, të cilin e merr me mend ajo gjithashtu e shpreh, a priori në perceptim, dhe është e qartë se ky objekt nuk mund të ngërthejë në vetvete as më pak as më shumë se që ngërthen koncepti, sepse koncepti për objektin ka qenë i dhënë fillimisht më ndërmjetësimin e shpjegimit, domethënë ashtu që shpjegimi nuk ka qenë i derivuar nga askund. Për konceptet *përkufizimi, eksplikacioni, deklaracioni* dhe *ekspozicioni* gjuha gjermane e ka një të vetmen fjalë: shpjegimi; për këtë arsye, deri diku duhet të lëshojmë pe lidhur me rreptësinë e asaj kërkese, sipas së cilës ne, në të vërtetë, shpjegimeve filozofike ua kemi mohuar emrin e nderit të përkufizimeve dhe, për këtë arsye, tërë këtë vërejtje do ta kufizojmë vetëm në këtë: përkufizimet filozofike janë vetëm eksplikacione të koncepteve të dhëna, kurse ato matematike janë konstruksione të koncepteve të formuara fillimisht; përkufizimet filozofike sajohen vetëm me anë të analizës (plotësia e së cilës nuk është krejtësisht e sigurt në mënyrë apodiktike), kurse ato matematike sajohen me anë të sintezës dhe, pra, ato vetë konceptin e prodhojnë, kurse ato filozofike vetëm e *shpjegojnë*. Që këndej del se:

a) Në filozofi nuk duhet të imitohet matematika dhe të fillohet me përkufizime, përveç me rastin e përpjekjeve të thjeshta. Sepse, me të vërtetë, meqenëse përkufizimet filozofike janë zbërthim i koncepteve të dhëna, atëherë këto koncepte, ani pse ende vetëm në formë vetëm të paqartë, vijnë që më parë dhe, prandaj, ekspozicioni i tyre jo i plotë vjen përpara ekspozicionit të plotë dhe, kështu ekspozioni i paplotë vjen përpara ekspozicionit të plotë, kështu që ne, sipas disa tipareve, të cilat i kemi marrë në mbështetje të një analize ende jo të plotë mund t'i nxjerrim edhe disa tipare para se të vijmë tek ekspozicioni i plotë, domethënë deri te përkufizimi; me një fjalë: në filozofi përkufizimi si qartësi e përkorë duhet të vijë në fund e jo në fillim.[1] Përkundrazi, në matematikë përpara përkufizimit nuk kemi kurrfarë koncepti, pasi koncepti sajohet sipas përkufizimit; pandaj, matematika patjetër duhet dhe ajo prore mund t'ia fillojë me përkufizim.

b) Përkufizimet matematike kurrë nuk mund të jenë të rreme; meqenëse në matematikë koncepti sajohet në mbështetje të përkufizimit, atëherë si në vete

[1] Në filozofi ekziston një numër i madh përkufizimesh të gabuara, veçanërisht i përkufizimeve të tilla, të cilat vërtet në vete ngërthejnë elemente përkufizimi, por ende jo të mjaftueshme. Nëse me një koncept nuk do të mund të fillonim me asgjë pa përkufizimin e tij paraprak, atëherë me çdo filozofim puna do të qëndronte shumë keq. Mirëpo, meqenëse dhe nga elementet (e analizës), me kusht që të jenë gjetur, mund të bëhet një përdorim i mirë dhe i sigurt del se mund të përdoret në mënyrë shumë të dobishme edhe përkufizimi jo i plotë, domethënë propozicionet, të cilat, ç'është e vërteta, ende nuk janë përkufizime, por janë të vërteta dhe paraqesin përkufizime të përafërsishme në matematikë përkufizimet kanë të bëjnë me *ad esse*, kurse në filozofi *ad melius essse*. Të arriturit në përkufizime është një gjë e këndshme, por shpeshherë shumë e vështirë. Kështu juristët ende gjithnjë e kërkojnë përkufizimin e konceptit të tyre për të drejtën.

përmban vetëm atë që përkufizimi ka dashur ta merr me mend me anë të tij. Mirëpo, megjithëse në përkufizimet matematike në pikëpamje të përmbajtjes nuk mund të ketë asgjë të pasaktë, prapëseprapë, herë-herë, ani pse shumë rrallë, mund të gabohet në pikëpamje të formës (në të cilën ai vishet), përkatësisht në pikëpamje të saktësisë. Kështu, për shembull, ndodh me përkufizimin e rëndomtë të vijës rrethore sipas së cilit: rrethi është një vijë e shtrembër, të gjitha pikat e së cilës janë njësoj të larguara nga një pikë (nga pika qendrore), i cili përmban në vete një gabim, ngase në të pa nevojë është përzier përcaktimi "*e shtrembër*". Vërtet duhet patjetër të ekzistojë një teoremë e veçantë, e cila nxirret nga përkufizimi dhe e cila mund të provohet lehtë, përkatësisht teorema se" çdo vijë, të gjitha pikat e së cilës janë njësoj të larguara nga një pikë e vetme është e shtrembër (asnjë pjesë e saj nuk është e drejtë). Mirëpo, përkufizimet analitike mund të jenë të rreme në shumë mënyra: ose ngase në vete fusin tipare, të cilat në koncept vërtet nuk kanë qenë ose ngase nuk janë të plota, kurse kjo përbën thelbin e përkufizimit pasi që në plotësinë e analizës sonë nuk mund të jemi absolutisht të sigurt. Për këtë arsye metoda e përkufizimit në matematikë nuk mund të imponohet në filozofi.

2. ***Aksiomat.*** Nëse janë drejtëpërsëdrejti të sigurta, aksiomat janë propozicione themelore sintetike *a priori*. Mirëpo, një koncept nuk mund të lidhet me një koncept tjetër në mënyrë sintetike dhe, megjithëkëtë, në mënyrë të drejtpërdrejtë, sepse që të mund të dalim nga një koncept na nevojitet ndonjë njohje e tretë, e cila do të ndërmjetësojë. Por meqenëse filozofia është njohje me anë të mendjes në mbështetje të koncepteve, del se në të kurrë nuk mund të gjendet ndonjë propozicion themelor, i cili do të meritonte të quhej aksiomë. Mirëpo, matematika është e aftë për aksioma pasi që ajo me anë të konstruksionit të koncepteve është në gjendje që në të perceptuarit e objektit t'i lidhë predikatet e tij a priori dhe në mënyrë të drejtpërdrejt si, për shembull, në vërtetimin se tri pika prore gjenden në ndonjë rrafsh. Përkundrazi, një propozicion themelor sintetik i përbërë thjesht nga konceptet nuk mund të jetë kurrë drejtpërdrejt i sigurt, si për shembull, propozicioni: çdo gjë që ndodh e ka shkakun e vet, sepse jam i detyruar që në përvojë të kërkojë diçka të tretë, përkatësisht jam i detyruar të kërkoj kushtin e përcaktimit kohor dhe, për këtë arsye, nuk kam mund që një propozicion të tillë themelor ta njoh krejtësisht drejtpërsëdrejti vetëm në mbështetje të koncepteve. Prandaj propozicionet themelore diskursive dallojnë krejtësisht nga propozicionet themelore intituive, përkatësisht nga aksiomat. Propozicionet themelore diskursive kërkojnë edhe një deduksion, ndërsa aksiomat mund të heqin dorë krejtësisht nga ky; dhe meqenëse pikërisht për këtë arsye aksiomat janë evidente, gjë që me propozicionet themelore filozofike, me gjithë tërë sigurinë e tyre, nuk mund të ndodhë, del se një propozicion themelor sintetik i mendjes së kulluar dhe transcendentale është deri në pafundësi larg nga mundësia të jetë aq evident (si vërtetohet rëndom me inat) siç ësht propozicioni: *dy herë dy bëjnë katër.* Ç'është e vërteta, unë në analitikë, me rastin e shtjellimit të tabelës së propozicioneve themelore të arsyes së kulluar kam përmendur edhe disa aksioma të të perceptuarit; mirëpo, për propozicionin

themelor që u tha atje vetë nuk ka qenë aksiomë, por ka shërbyer vetëm për të vënë në pah parimin e mundësisë së aksiomave në përgjithësi, kurse ai vetë është vetëm propozicion themelor nga konceptet, sepse në filozofinë transcendentale vërtet duhet patjetër të tregohet se si është e mundshme matematika. Pra, filozofia nuk ka kurrfarë aksiomash dhe kurrë nuk guxon që propozicionet themelore të saja a priori t'i imponojë si absolute, por duhet të përpiqet që të drejtën e saj në këto propozicione ta arsyetojë me anë të ndonjë deduksioni themelor të tyre.

3. ***Demonstrimet.*** Vetëm një provë apodiktike, nëse nga karakteri i saj është intuitive, mund të quhet demonstrim. Përvoja vërtet na tregon atë që është, por jo edhe atë se ajo kurrsesi nuk mund të jetë ndryshe. Për këtë arsye, dëshmitë empirike assesi nuk mund të sigurojnë ndonjë provë apodiktike, kurse nga konceptet a priori (në njohjen diskursive) kurrë nuk mund të arrihet siguria intuitive, përkatësisht evidenca, madje edhe sikur gjykimi të ishte i sigurt në mënyrë apodiktike. Prandaj, demonstrimet ekzistojnë vetëm në matematikë për arsye se kjo njohjet e veta nuk i nxjerrë nga konceptet, por nga konstruksioni i tyre, përkatësisht nga perceptimi, i cili mund të jetë i dhënë a priori si diçka që u përgjigjet koncepteve. Madje edhe veprimi i algjebrës me ekuacionet e saj, nga të cilat ajo me anë të deduksionit gjen të vërtetën së bashku me provën, paraqet me vete nëse jo konstruksionin gjeometrik, atëherë ndonjë konstruksion karakteristik, në të cilin konceptet, veçanërisht konceptet rreth raportit të madhësive, shprehen me anë të shënjave në të perceptuar dhe, kështu, pa marrë parasysh anën heuristike të kësaj metode, të gjitha përfundimet sigurohen nga gabimet ngase secili nga këta vëhet, si të themi, para syve tonë. Mirëpo, njohja filozofike nuk e ka këtë përparësi, sepse ajo duhet patjetër atë që është e përgjithshme prore ta kundrojë *in abstracto* (në mbështetje të koncepteve), ndërsa matematika atë që është e përgjithshme mund ta kundrojë *in concreto* (në perceptimin e përveçëm), por, megjithëkëtë, me ndërmjetësimin e përfytyrimit të kulluar *a priori* me ç'rast çdo gabim mund të venerohet. Prandaj, llojin e parë të provave unë më me ëndje do ta kisha quajtur *prova akromatike* (diskursive), sepse ato mund të nxirren vetëm me anë të vetë fjalëve (me objektin në mendime) e jo *demonstrime*, të cilat, siç tregon vetë fjala, nxirren në përceptimin e objektit.

Nga e tërë kjo del se filozofisë, nga natyra e saj, nuk i ka hije që veçanërisht në fushën e mendjes së kulluar të krenohet me sjelljet dogmatike të saja e as të stoliset me tituj e dekoratë të matematikës pasi që ajo nuk bën pjesë në shkencat matematike ani pse, ç'është e vërteta, me arsye mund të shpresohet se me to do të bashkohet në një dashuri vëllazërore. Këto prova diskrusive janë kërkesa të zbrazëta të tepruara, të cilat kurrë nuk mund të realizohen në të; përkundrazi, këto duhet patjetër ta ndryshojnë qëllimin e saj dhe ta këshillojnë që t'i zbulojë iluzionet e arsyes, e cila i lë pas dore kufijtë e saj, dhe me anë të shpjegimit të mjaftueshëm të koncepteve tona ta limitojë vetëbesimin e spekulacionit në një njohje modeste, por të themeltë të vetvetes. Prandaj, në provat e veta transcendentale mendja nuk do të shikojë përpara me siguri të tillë sikur

rruga e kaluar me anë të saj do të çonte drejt qëllimit, dhe nuk mund të llogaritë me aq siguri me premisat, nga të cilat është nisur në mënyrë që të mos ketë nevojë që shpesh të kthehet e të shikojë prapa nëse në zhvillimin e të përfunduarit mund të zbulohen gabimet, të cilat kanë qenë të lëna pas dore në parime dhe të cilat e bëjnë të domosdoshme që parimet ose të përcaktohen më mirë ose të ndryshohen krejtësisht.

Të gjitha propozicionet apodiktike (qoftë ato të tilla që mund të provohen, qofshin ato drejtpërdrejt të sigurta) i ndaj në *dogmata* dhe në *matemata*. Një propozicion sintetik i fituar drejtpërsëdrejti nga konceptet është një *dogma*, kurse një propozicion sintetik i fituar në mbështetje të konstruksionit të koncepteve është një *matema*. Gjykimet analitike nuk na jepin më shumë njohje për objektin por vetëm aq sa në vete ngërthen koncepti i ynë për të, sepse këto gjykime nuk e zgjerojnë njohjen jashtë konceptit të subjektit, por vetëm e shpjegojnë këtë koncept. Që këndej ato nuk mund të quhen dogma në kuptimin e njëmendtë të fjalës (ky term ndoshta do të mund të përkthehej me shprehjen *fjalë të urta*). Mirëpo, nga dy llojet e përmendura te propozicioneve sintetike a priori, këtë emër, sipas mënyrës së rëndomtë të të folurit, mund ta mbajnë vetëm ato propozicione, të cilat i takojnë njohjes filozofike, ndërsa propozicionet e gjeometrisë ose të aritmetikës vështirë që ndokush do t'i kishte quajtur *dogmata*. Prandaj, kjo mënyrë e të folurit e konfirmon shpjegimin tonë, sipas të cilit vetëm gjykimet nga konceptet mund të quhen *dogmata,* por jo edhe gjykimet nga konstruksioni i koncepteve.

E tërë mendja e kulluar në përdorimin e saj të kulluar spekulativ nuk ngërthen asnjë gjykim të vetëm sitnetik, i cili është fituar drejtpërsëdrejti nga konceptet, sepse vërtet, siç kemi treguar më parë, ajo nuk është e aftë që në mbështetje të ideve të prodhojë kurrfarë gjykime sintetike, të cilat do të kishin patur të vlejtur objektiv; kurse sipas koncepteve të arsyes ajo vërtet i paraqet propozicionet e sigurta themelore, por, megjithëkëtë, prapëseprapë jo nga konceptet drejtpërsëdrejti, por vetëm në mënyrë të tërthortë sipas raporteve të këtyre koncepteve ndaj diçkahit që është krejtësisht e rastit, përkatësisht ndaj përvojës së mundshme; pasi që ata, nëse supozohet përvoja (diçka si ndonjë objekt i përvojave të mundshme), janë në çdo mënyrë të sigurt në mënyrë apodiktike, mirëpo më vete (drejtpërdrejt bile as që mund të njihen a priori). Propozicionin e tillë: çdo gjë që ndodh e ka shkakun e vet kurrkush nuk mund ta kuptojë plotësisht sipas këtyre koncepteve që janë dhënë në të. Për këtë arsye ky propozicion nuk është *dogmat* ani pse nga një pikëpamje tjetër, përkatësisht në të vetmën fushë përdorimi të tij të mundshëm, domethënë në fushën e përvojës mund të provohet fare mirë dhe në mënyrë apodiktike. Por, megjithëse duhet patjetër të provohet, ai quhet *propozicion themelor* por jo *teoremë*, sepse cilësohet me faktin se, para së gjithash, vetë e bën të mundshme provën e vet, përkatësisht përvojën, dhe se prore duhet doemos të supozohet në të.

Nëse tash në përdorimin spekulativ të mendjes së kulluar nuk ka gjithashtu, as nga përmbajtja, kurrfarë dogmash, atëherë çdo metodë dogmatike më vete është e papërshtatshme qoftë e huazuar nga matematikanët ose që mëvetësisht

është formuar sepse me të vërtetë kjo metodë vetëm i fsheh gabimet dhe lajthimet dhe, kështu, e gënjen filozofinë, qëllimi i njëmendtë i së cilës është që të gjitha hapat e mendjes t'i tregojë në dritën e tyre më të qartë. Megjithëkëtë, metoda e filozofisë mund të jetë gjithmonë *sistematike*, sepse mendja e jonë (e marrë në mënyrë subjektive) edhe vetë është një sistem; mirëpo, në përdorimin e saj të kulluar, me ndërmjetësimin e vetë koncepteve, ajo është vetëm sistem i gjurmimit sipas propozicioenve themelore të unitetit, për të cilin vetëm përvoja mund të japë material. Por këtu asgjë nuk mund të thuhet për metodën, e cila është karakteristike për filozofinë transcendentale pasi në këtë vend ne merremi vetëm me kritikën e fuqive tona me qëllim të mësojmë nëse mund të muratojmë fare dhe sa të lartë mund ta ndërtojmë godinën me këtë material, të cilin e kemi (me koncepte të kulluara a priori).

Pjesa e parë kryesore

Kaptina e dytë

Disiplina e mendjes së kulluar nga aspekti i përdorimit polemik të saj

Në të gjitha aksionet e saj mendja duhet patjetër t'ia nënshtrojë vetveten kritikës dhe me asnjë ndalesë nuk mund ta cungojë lirinë e kësaj e njëkohësisht të mos i shkaktojë vetvetes dëm, dhe që ndaj vetvetes të mos shkaktojë ndonjë dyshim. Këtu nuk ka asgjë aq të rëndësishme në pikëpamje të dobisë, asgjë aq të shënjtë saqë do të mund të lirohet nga ky kontrollim gjurmues dhe vlerësues, për të cilin nuk ekziston kurrfarë autoriteti i personit. Për më tepër, për këtë liri, mbështetet ekzistenca e mendjes, e cila nuk ka kurrfarë autoriteti diktatorial, por vendimet e saj prore mbështeten në pajtimin e të gjithë qytetarëve të lirë, nga të cilët çdonjëri duhet patjetër të jetë në gjendje t'i shpreh arsyet e dyshimit të tij, për më tepër bile edhe veton e tij.

Mirëpo, megjithëse mendja kurrë nuk mund t'i ikën kritikës, prapëseprapë ajo nuk ka gjithmonë arsye të frikësohet nga ajo. Megjithëkëtë, në përdorimin dogmatik (jo në atë matematik) të saj mendja e kulluar nuk është e vetëdijshme në atë masë për faktin se ajo duhet t'u përmbahet sa më saktësisht ligjeve të saj më të larta dhe, pra, të mos jetë e detyruar që para syrit kritik të një mendjeje më të lartë të paraqitet me turp dhe duke i flakur plotësisht të gjitha sjelljet e uzurpuara dogmatike.

Çështja qëndron krejtësisht ndryshe atëherë, kur mendja nuk ka punë me censurën e gjykatësit, por me kërkesat e bashkëqytetarit të saj dhe, me këtë rast, duhet vetëm të mbrohet nga aty. Meqenëse edhe këto kërkesa duan gjithashtu të jenë dogmatike, nëse jo në formë pohimesh, atëherë në formë mohimi: del se tash është i mundshëm një arsyetim χατ ανθρωπον që siguron nga çdo rrezik dhe sjell të drejtën në një pronë, e cila nuk ka arsye të frikësohet nga kërkesat e

paarsyeshme të të tjerëve ani pse vetë χατ ἀλήθειαν nuk mund të jetë i provuar në mënyrë të kënaqshme.

Me përdorim polemik të mendjes së kulluar unë kuptoj mbrojtjen e propozicioneve të saj nga mohimet dogmatike po të këtyre propozicioneve. Këtu nuk është fjala nëse, ndoshta, edhe pohimet e saj mund të jenë të rreme, por fjala është vetëm për atë se askush asnjëherë nuk mund të paraqet me siguri apodiktike një pohim të kundërt (madje as vetëm me një probabilitet më të madh), sepse në këtë rast ne nuk e qeverisim pronën tonë në mbështetje të asnjë mëshire nëse nga ana e mendjes për këtë e kemi, megjithëse jo të plotë, një tapi e me këtë rast është absolutisht e sigurt se askush asnjëherë nuk mund të provojë ilegalitetin e kësaj pasurie.

Është për keqardhje dhe të poshtëron fakti se fare ekziston antitetika e mendjes së kulluar dhe fakti se mendja, e cila paraqet gjykatën më të lartë përkitazi me çdo kontest, mund të bjerë në konflikt me vetveten e saj. Ç'është e vërteta, ne kemi pasur më parë para vetes një antitetikë të tillë aparente të mendjes, por u tregua se ajo mbështetet në një pikëpamje të gabuar, e cila qëndron në faktin se, sipas një paragjykimi të përgjithshëm, dukuritë merren si vetë gjësendet më vete e pastaj kërkohet plotësia absolute e sintezës së tyre në këtë apo atë trajtë (kurse ajo nuk është e mundshme në asnjërën nga këto trajta), kurse një gjë e këtillë nuk mund të kërkohet absolutisht nga dukuritë. Prandaj, ndonjë kundërthënie e njëmendtë e mendjes me vetveten a nuk ka ekzistuar atëherë te këto propozicione: vargu i dukurive të dhëna më vete e ka një fillim absolutisht të parë, dhe: ky varg absolutisht dhe vetë më vete nuk ka kurrfarë fillimi, sepse në të vërtetë që të dy këto propozicione mund të ekzistojnë pranë njëra-tjetrës pasi dukuritë, sipas ekzistencës së tyre (si dukuri) më vete nuk janë asgjë përkatësisht ato janë diçka e kundërthënshme dhe, që këndej, një supozim i tillë i tyre doemos duhet në mënyrë natyrore të tërheqë përfundime kontradiktore.

Mirëpo, ne nuk mund të sjellim ndonjë pikëpamje të ngjashme të gabuar dhe, prandaj, as kontestin e mendjes nuk mund ta zgjidhim në po atë mënyrë edhe atëherë nëse ndokush, së bashku me teistët, do të kishte thënë: ekziston një qenie më e lartë, kurse përkundër kësaj së bashku me ateistët të vërtetonte: nuk ekziston kurrfarë qenieje më e lartë; ose sikur në psikologji disa të kishin vërtetuar: çdo gjë që mendon është një unitet absolut permanent dhe, për këtë arsye, dallon nga çdo unitet material, i cili është kalimtar, megjithëkëtë të tjerët do të kishin supozuar: shpirti nuk është unitet i materialit dhe nuk mund të jetë përjashtim nga e tëra ajo që është kalimtare, sepse me të vërtetë, në këto raste, objekti për të cilin është fjala është i lirë nga e gjithë ajo që është e huaj për të dhe që është në kundërthënie me natyrën e tij, dhe arsyeja këtu ka punë vetëm me gjësendet më vete e jo me dukuritë. Prandaj, këtu me të vërtetë do të mund të gjendet ndonjë konflikt i njëmendtë vetëm sikur mendja e kulluar në të mirë të anës negative do të mund të thoshte ndonjë gjë, e cila do të ishte e ngjashme me arsyen e një pohimi, sepse me të vërtetë sa i përket kritikës së provës së atij që pohon në mënyrë dogmatike ajo kritikut të dogmatizmit mund t'i pranohet fare mirë e me këtë rast, prapëseprapë, të mos hiqet dorë nga këto propozicione,

të cilat në anën e tyre e kanë së paku, intersin e mendjes, gjë, në të cilën kundërshtari nuk mund të thirret.

Duke e hetuar dobësinë e provave të deritashme, njerëzit e jashtëzakonshëm dhe të mençur (për shembull Shulcer-i) e kanë shprehur shpeshherë mendimin se mund të shpresojmë se ndonjëherë do të gjenden demonstrime evidente lidhur me këto dy propozicione kardinale të mendjes së kulluar: ekziston zoti, ekziston jeta e përtejvarrit. Unë nuk jam i këtij mendimi dhe, për më tepër, jam i sigurt se kjo kurrë nuk do të ndodhë, sepse, me të vërtetë, nga mendja mund ta marrë bazën për vërtetime të këtilla sitnetike, të cilat nuk kanë të bëjnë me objektet e përvojes dhe me mundësinë e tyre të brendshme? Por gjithashtu është gjë e sigurt në mënyrë apodiktike se kurrë nuk do të paraqitet ndonjë njeri, i cili doktrinat e kundërta do të mund t'i vërtetojë bile as me probabilitet më të vogël e lëre më në mënyrë dogmatike, sepse me të vërtetë pasi ai pohimet e veta do të mund t'i provojë vetëm në mbështetje të mendjes së kulluar, atëherë ai do të kishte qenë i detyruar t'i përvishet argumentimit se një qenie më te lartë dhe një subjekt, i cili mendon në ne janë të pamundshëm si inteligjenca të kulluara. Mirëpo, nga ajo do t'i merrte ato njohje, të cilat i japin të drejtë që në këtë mënyrë sintetike të gjykojë për gjësendet, të cilat gjenden jashtë tërë përvojës së mundshme. Për këtë arsye, ne mund të jemi krejtësisht pa brenga se pohimin e kundërt do të mund ta provojë ndonjëherë; prandaj, ne absolutisht nuk kemi nevojë të kthehemi në provat shkollore, por qetësisht mund t'i aprovojmë ato propozicione, të cilat janë në përputhje të plotë me interesin spekulativ të mendjes sonë në përdorimin empirik dhe të cilat, përveç kësaj, paraqesin të vetmet mjete për pajtimin e interesit spekulativ me interesin praktik. Për kundërshtarin (të cilin këtu nuk duhet ta shikojmë vetëm si kritik) ne e kemi të përgatitur një *non liquet* tonin, i cili patjetër duhet ta hutojë atë, ndërkaq ne atij nuk ia ndalojmë që këtë vërejtje të mos e kthejë kundër nesh pasi përherë në rezervë kemi maksimën subjektive të mendjes, e cila kundërshtarit doemos i mungon e nën mbrojtjen e së cilës ne mund të sodisim në qetësi dhe me indiferencë të gjitha të rënat e tij në ajër.

Prandaj, në të vërtetë nuk ekziston kurrfarë antitetike e mendjes së kulluar, sepse vërtet i vetmi log për një luftë të saj, do të mund të kërkohej në fushën e teologjisë dhe të psikologjisë së kulluar; mirëpo, kjo trevë nuk mund ta bëjë asnjë luftëtar me tërë pajën e tij dhe me armë, luftëtar, nga i cili do të duhej të frikësohemi. Ai do të mund të paraqitej ose me përqeshje ose me vetëlëvdërim, kurse me këto njeriu mund të qeshë sikur me punë kalamajsh. Kjo vërejtje ngushëlluese e mendjes përsëri i sjellë trimëri; përndryshe në çka do të mund të mbështetej sikur ajo vetë, e cila është e ftuar t'i evitojë të gjitha lajthimet, të ishte në vete e dekoncentruar duke mos mund të shpresojë lidhur me paqjen dhe pronën paqesore?

Çdo gjë që e rregullon natyra është e mirë për cilindo qëllim. Bile edhe helmet shërbejnë që të përballohen helmet e tjerë, të cilët ekzistojnë në lëngjet e trupave tonë vetjak dhe, për këtë arsye, doemos duhet të gjenden në çdo koleksion të plotë të barnave (në farmaci). Vërejtjet kundër të bindurit dhe tejçmimit

të mendjes sonë të kulluar spekulative rrjedhin nga vetë natyra e po asaj mendjeje dhe, prandaj, duhet patjetër ta kenë zbatimin dhe qëllimin e tyre të dobishëm, të cilët nuk duhet lënë pas dore. Për ç'arsye providenca disa objekte, ani pse këto janë të lidhura me interesin tonë më të lartë, i ka vendosur në lartësi të tillë që mund t'i gjejmë vetëm në ndonjë intuitë jo të qartë dhe për ne të dyshimtë, me të cilën kërshëria e jonë më shumë ngacmohet se kënaqet? A thua është e dobishme që me këto gjasë të marrim guximin për pohime të guximshme? Kjo është, së paku, gjë e dyshimtë, është e dobishme që si mendjes hulumtuese, ashtu edhe asaj kritike t'i japim lirinë e plotë në mënyrë që ajo pa pengesa të mund të kujdeset për interesin e vet, të cilin e avancon si në rastin kur i kufizon njohjet e saj, ashtu edhe në rast se i zgjeron ato, interes ky, i cili në çdo rast pëson nëse do të përzihen duart e huaja me qëllim ta drejtojnë mendjen kah qëllimet e imponuara megjithë përcaktimin natyror të saj.

Prandaj, lejoni kundërshtarin tuaj të flasë[1] vetëm në emër të mendjes dhe përgënjeshtroni atë vetëm me armën e mendjes. Sa i përket gjësendit të mirë (interesit praktik) ji pa brenga pasi ai në një kontest të kulluar spekulativ kurrnjëherë nuk vjen parasysh. Në rastin e këtillë kontesti e nxjerrë sheshit vetëm e vetëm ndonjë antinomi të mendjes, e cila patjetër duhet të shoshitet dhe të hulumtohet pasi bazën e ka në vetë natyrën e mendjes. Duke e soditur objektin e mendjes nga dy pikëpamje të ndryshme, ky kontest e përsosë mendjen dhe i korrigjon gjykimet e saj, duke e kufizuar atë. Kontestuese këtu tregohet jo *gjësendi*, por *toni*, sepse juve vërtet ju mbeten në dispozicion mjaft mjete që të mund të flisni me gjuhën e besimit të fortë, me gjuhën e arsyetuar edhe para mendjes më të rreptë, madje edhe nëse keni qenë të detyruar të braktisni gjuhën e shkencës.

Sikur ndokush *David Hjumit* gjakftohtë, i cili si të thuash, ishte i krijuar për një gjykim të baraspeshuar t'ia bënte këtë pyetje: Ç'ju ka nxiturqë në mbështetje të arsyeve të gjetura me shumë mund të dyshimit ta mihni atë bindje aq të dobishme dhe aq ngushëlluese të njeriut: se njohja e mendjes së tij është e aftë ta vërtetojë ekzistencën e qenies më të lartë dhe të krijojë konceptin e caktuar për këtë qenie, atëherë ai do të ishte përgjigjur: asgjë tjetër veçse qëllimi që ta avancoj mendjen në vetënjohjen e saj dhe, njëkohësisht pakënaqësia kundër dhunës, e cila ushtrohet ndaj mendjes nga ana e atyre njerëzve, të cilët duke e madhëruar e pengojnë atë t'i pranojë lirisht dobësitë e veta, të cilat mendja i veneron me rastin e hulumtimit të vetvetes së saj. Mirëpo, nëse *Prislin*, i cili u mbetet besnik vetëm propozicioneve themelore të përdorimti *empirik* të mendjes, dhe i cili është kundër çdo spekulimi transcendental, e pyetni: ç'motive kishte që e nxitën t'i rrëzojë dy shtylla të tilla të çdo religjioni siç janë liria dhe pavdekshmëria e shpirtit tonë (shpresa në një jetë të ardhshme për të është vetëm një shpresë e mrekullisë së ringjalljes), atëherë ai që edhe vetë është një njeri fetar dhe mësues i flaktë i religjionit (*der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist*) do të përgjigjej kështu: interesi i mendjes, të cilës ne i shkaktojmë dëm

[1] Në vend të fjalës "të flasë" (gjer. *sagen*), Erdman vë fjalën "të tregojë" (gjer. *zeigen*).

ngase duam që disa objekte t'i përjashtojmë nga ligjet e natyrës materiale, të vetmet ligje, të cilat mund t'i njohim dhe t'i përcaktojmë saktësisht. Do të kishte qenë e padrejtë të sulmohet Prisli, i cili ka ditur ta pajtojë pohimin e vet paradoksal me qëllimin e religjionit, dhe këtij njeri qëllimmirë t'i shkaktohet dhembje për arsye se nuk mund të gjendet me të dalë nga fusha e shkencës natyrore. Por po me këtë benevolencë duhet të sillemi edhe ndaj Hjumit, qëllimet e të cilit janë po ashtu të mira, dhe karakteri moral i të cilit ka qenë korrekt, por i cili nuk ka mund të braktisë spekulimin e vet abstrakt, pasi që me të drejtë ka konsideruar se objekti i tij gjendet krejtësisht jashtë kufijve të shkencës natyrore në fushën e ideve të kulluara.

Ç'duhet bërë tash veçanërisht duke pasur parasysh rrezikun që, si duket, i kanoset të mirës së përgjithshme? Nuk ka vendim më të natyrshëm e më të mirë se ai, të cilin duhet ta merrni lidhur me këtë çështje. Lejoni ata njerëz ta bëjnë punën e tyre; nëse ata kanë talent, nëse bëjnë zbulime të reja e të thella, me një fjalë, nëse do të tregojnë mendje, atëherë gjithsesi nga kjo do të ketë dobi vetë mendja. Nëse do t'i përvisheni mjeteve të tjera, përveç mjeteve të mendjes së lirë, nëse do të bërtitni për tradhti të madhe, nëse në bazë të alarmit, si në rastin e shpërthimit të zjarrit, do ta tuboni, e cila lidhur me këto gjëra të holla nuk kupton asgjë, atëherë vetveten do ta sjellni në pozitë qesharake. Sepse tash vërtet fjala nuk është për atë se ç'është e dobishme apo e dëmshme për të mirën e përgjithshme, por fjala është vetëm për atë se deri ku mund të shkojë mendja në spekulimin e saj, i cili abstarkton nga çdo interes, si dhe për atë nëse është fare e mundshme të mbështetim çkado në këtë spekulim apo, përkundrazi është më mirë që ta braktisim krejtësisht në fushën praktike. Pra, në vend që të ringëlloni me shpatë më mirë është që nga ndenjësja e sigurt e kritikës në qetësi ta soditni këtë luftë, e cila për luftëtarët është e mundimshme, kurse për ju argëtuese dhe duke përfunduar pa gjak patjetër do të jetë shumë e dobishme për njohjen tuaj, sepse me të vërtetë do të kishte qenë shumë e pakuptim të pritet nga mendja shpjegimi e, megjithëkëtë, njëkohësisht t'i tregosh që më parë se në cilën anë doemos ajo duhet të jetë. Përveç kësaj, mendja nga vetvetja e saj frenohet deri në atë shkallë dhe qëndron brenda kufijve me anë të vetë mendjes saqë ju absolutisht nuk keni nevojë ta mobilizoni rojën dhe fuqinë qytetare ta vëni kundër asaj partie, mbizotërimi i së cilës ju duket i rrezikshëm.

Një luftë e tillë është shumë e nevojshme edhe për vetë mendjen dhe do të duhej të dëshirohej të jetë zhvilluar më parë dhe me leje të pakufizuar për publikun. Në këtë rast aq më herët do të ishte zhvilluar një kritikë e pjekur, me vetë paraqitjen e të cilës nuk do të ishin evituar vetvetiu këto fjalosje pasi kundërshtarët do ta kishin kuptuar verbësinë dhe paragjykimet e tyre, të cilat kanë bërë që ata të përçahen.

Në natyrën e njeriut ekziston njëfarë josinqeriteti, i cili, fundja, si edhe çdo gjë tjetër që vjen nga natyra, duhet të përmbajë patjetër ndonjë paracaktueshmëri për qëllime të mira; në të vërtetë unë po mendoj në prirjen e njerëzve për t'i fshehur disponimet e tyre të njëmendta dhe për t'i treguar disponimet e tjera, të cilat konsiderohen të mira dhe të lëvdërueshme. Është krejtësisht e sigurt se

njerëzit, falë kësaj prirjeje për ta fshehur natyrën e tyre të njëmendtë dhe për ta paraqitur vetveten në një pamje më të mirë, jo vetëm që janë *civilizuar*, por gradualisht, deri në një shkallë, edhe janë *moralizuar*, sepse, meqenëse askush nuk ka mund ta deformojë maskën e korrektësisë, të nderit dhe të moralitetit, atëherë gjithkush e ka gjetur për vetveten e vet shkollën e përmirësimit në gjoja shembujt e mirësisë së njëmendtë, të cilët e kanë rrethuar. Megjithëkëtë, kjo prirje e njeriut të tregohet më e mirë se ç'është në të vërtet dhe t'i shfaqë disponimet, të cilat nuk i ka, njeriut i shërben që vetëm *përkohësisht* të nxirret nga vrazhdësia dhe ta aprovojë manirin e të mirës, të cilën e njeh, sepse pas kësaj, pasi që njëherë të jenë zhvilluar propozicionet e njëmendta themelore dhe pasi të kenë kaluar në mënyrën e të menduarit, atëherë ai falsifikim duhet gradualisht dhe fuqishëm të çrrënjoset, sepse, ndryshe, ai e prish zemrën dhe bën që disponimet e mira të mos mund të mbijnë në mesin e barit të keq të dukjes së bukur.

Më vjen keq që po këtë pasinqeritet, shtirje dhe dyfytyrësi e veneroj edhe në pohimet e mënyrës spekualtive të të menduarit ani pse këtu njerëzit asgjë nuk i pengon që haptazi t'i pranojnë mendimet e tyre siç e kërkon rendi dhe ani pse nga rrena këtu nuk mund të kihet asnjë dobi. Sepse, me të vërtetë, ç'mund të jetë gjë më e dëmshme për njohjen e së vërtetës nga fakti se ne bile edhe mendimet e thjeshta ia kumtojmë njëri-tjetrit në një formë të zvetënuar, se i fshehim dyshimet, të cilat paraqiten në ne kundër bindjeve tona vetjake ose se provave, të cilat nuk na kënaqin as vetë neve, u japim dukjen e evidencës? Mirëpo, përderisa as këto fjalosje të fshehura shkakun e tyre e kanë në kotësinë personale të njerëzve (gjë që prore është rast me gjykimet spekulative, të cilët nuk kanë ndonjë interes të posaçëm, dhe të cilët nuk mund të provohen lehtë me një siguri apodiktike), paralelisht me *përkrahjen e publikut*, atyre do t'u kundërvëhet kotësia e njerëzve të tjerë, dhe, fundja, çështja do ta këtë atë përfundim, deri tek i cili ndërgjegjja e pastër dhe sinqeriteti do të kishin sjell shumë më parë. Por nëse publiku i gjerë fantazon se sofistët dinakë ia mihin vetë themelet e mirëqenies së përgjithshme, atëherë është jo vetëm gjë e mençur, por edhe e lejueshme dhe, për më tepër, e lëvdëruar që gjësë së mirë t'i ndihmohet edhe me prova aparente e jo kundërshtarëve të saj u pranohet edhe ajo përparësi, të cilën ata do ta kishin pasur në raport me ne sikur në të folurit tonë do ta futnim tonin e bindjes sonë thjesht praktike dhe sikur të kishim pranuar se na mungon siguria spekulative dhe apodiktike. Por megjithëkëtë, do të thoja se në botë nuk ekziston asgjë që më me vështirësi do të mund të harmonizohej me qëllimin e mbrojtjes së një gjëje të mirë se që janë dinakëria, shtrirja dhe mashtrimi. Se në vlerësimin e parimit të mendjes në spekulimin e kulluar çdo gjë duhet të bëhet në mënyrë të ndershme, kjo është gjëja më e vogël që mund të kërkohet. Por sikur të ishte e mundshme që edhe me këtë gjë më të vogël të llogaritet me një siguri, atëherë kontesti i mendjes spekualtive lidhur me çështjet më të rëndësishme të zotit, pavdekshmërinë (e shpirtit) dhe lirinë ose do të kishte qenë i zgjidhur kaherë ose së shpejti do të kishte përfunduar. Kështu pastërtia e ndërgjegjes (die Lauterkeit der Gesinnung) është shpeshherë në shpërpjesëtim me mirësinë e vetë gjësendit, kurse gjësendi i mirë ndoshta ka më shumë kundërshtarë se mbroj-

tës (*So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst, und biese hat vielleicht mehr azfrichtige und redliche Gegener, als Verteidiger*).

Unë supozoj lexues të tillë, të cilët assesi nuk dëshiroj që një gjë e mirë të mbrohet në mënyrë të keqe. Duke i pasur parasysh lexuesit e tillë konsideroj se në mbështetje të propozicioneve tona themelore të kritikës është vendosur që lidhur me këto çështje, nëse ndodh që të mos kemi kujdes për atë që bëhet, por për atë që duhet të bëhet nuk mund të ketë kurrfarë polemike të mendjes së kulluar, sepse, vërtet si është e mundshme që dy veta të fjalosen lidhur me një gjë, realitetin e së cilës asnjëri nga këto dy veta nuk mund ta paraqet me ndonjë përvojë të njëmendtë apo të mundshme, por vetëm persiatin për idenë e saj në mënyrë që nga kjo të nxjerrin diçka më shumë se ç'është ideja, përkatësisht të nxjerrin realitetin e vet objektit? Në ç'mënyrë këta dy veta do të kishin mund ta zgjidhin kontestin, kur asnjëri nga ata gjënë e vet nuk mund ta bëjnë të kuptueshme dhe të sigurt drejtpërdrejt, por vetëm gjënë e kundërshtarit të vet ta sulmojnë dhe ta përgënjeshtrojnë? Sepse me të vërtetë fati i të gjitha vërtetimeve të mendjes së kulluar është ky: pasi ajo i kapërcen kushtet e tërë përvojës së mundshme jashtë të cilëve askund nuk mund të gjendet kurrfarë dokumenti i së vërtetës, por me këtë rast, prapëseprapë, duhet t'i përdorin ligjet e arsyes, të cilat janë të caktuara vetëm për përdorimin përvojësor dhe pa të cilët në të menduarit sintetik nuk mund të bëhet asnjë hap përpara, atëherë ajo prore ia tregon kundërshtarit anët e dobëta të saj, dhe secili nga ata mund t 'i shfrytëzojë në të mirë të vetvetes anët e dobëta të kundërshtarit të tij.

Kritika e mendjes së kulluar të konsiderohet si gjyq i njëmendtë, që është i autorizuar për të gjitha kontestet e saj, sepse ai vërtet nuk ndërhyn nga këto konteste ngase kanë të bëjnë drejtpërdrejt me objektet, por është themeluar vetëm me qëllim që në përgjithësi t'i përcaktojë dhe t'i vlerësojë të drejtat e mendjes në mbështetje të propozicioneve themelore të themelatës së parë të saj.

Pa këtë kritikë mendja gjendet, si te themi, në gjendjen e saj natyrore dhe, për këtë arsye, ajo nuk mund të bëjë që vërtetimet dhe këreksat e saj të vlejnë ose t'i sigurojë në ndonjë mënyrë tjetër, pos me anë të *luftës*. Mirëpo, kritika, e cila të gjitha vendimet e veta i merr në bazë të rregullave kryesore të kushtetutës vetjake të saj, autoritetin e të cilit askush nuk mund ta vë në dyshim, na mundëson qetësinë e gjendjes juridike, në të cilën kontestet nuk mund t'i zgjidhim ndryshe veçse në formë *të procesit* gjyqësor. Në gjendjen natyrore të mendjes kontestet përfundojnë *me fitore*, me të cilën lëvdërohen që të dy palët në kontest dhe pas të cilës më së shpeshti zë fill një paqje krejtësisht e pasigurt, paqje kjo që na garanton intervenimin e ndonjë pushteti më të lartë. Në anën tjetër, në gjendjen juridike çështja përfundon me një *sentencë*, e cila, pasi ka të bëjë me burimin e të gjitha kontesteve, duhet patjetër ta themelojë një paqje të njëmendtë të amshueshme. Kontestet e pafund të një mendjeje dogmatike na detyrojnë, gjithashtu, që, fundja, për vetvete të kërkojmë qetësi në cilëndo qoftë kritikë të vetë mendjes dhe në ndonjë legjislaturë, e cila mbështetet në mendjen; siç vërteton Hobsi: gjendja natyrore është një gjendje e të padrejtës dhe e dhunës dhe,

prandaj, njeriu doemos duhet të braktisë këtë gjendje në mënyrë që t'i nënshtrohet forcës së ligjit, forcë kjo që lirinë tonë e kufizon vetëm me qëllim që të mund të ekzistojë njëkohësisht me lirinë e secilit njeri tjetër dhe pikërisht në këtë mënyrë të jetë në përputhje me mirëqenien e përgjithshme.

Mirëpo, në këtë liri bën pjesë edhe liria që mendimet dhe dyshimet tona, të cilat vetë nuk mund t'i zgjidhim të mund t'ia paraqesim vlerësimit publik e me këtë rast të mos shpallemi qytetarë jo të qetë dhe të rrezikshëm. Kjo liri rrjedh nga e drejta primordiale e mendjes njerëzore, e cila nuk pranon asnjë gjykatës tjetër, pos, përsëri, vetëm mendjen e përgjithshme njerëzore, në të cilën çdokush ka të drejtë votimi; dhe pasi nga kjo mendje varet çdo përparim, për të cilin, sipas gjendjes sonë, jemi të aftë, atëherë një e drejtë e tillë na është e shënjtë dhe askush nuk mund ta kufizojë. Gjithashtu është shumë e pamend të shpallen të rrezikshme disa vërtetime të guximshme ose disa sulme impertinente kundër atyre që tashmë i pranon pjesa më e madhe dhe më e mirë e njerëzve; kjo do të thotë t'u japësh rëndësi më të madhe, të cilën ata nuk mund ta kenë. Kur dëgjoj se ndonjë njëri më i mençur përpiqet ta përgënjeshtrojë lirinë e vullnetit, shpresën në jetën e ardhshme dhe ekzistencën e zotit, atëherë më vjen t'ia lexoj librat e tij ngase nga talenti i tij pres të ma zgjerojë diturinë time. Unë e di me siguri që më parë se ai nuk e ka zgjidhur asnjërën nga çështjet e përmendura; këte e di jo ngase hiqem se unë kam prova të pakontestueshme lidhur me këto propozicione të rëndësishme, por për arsye së kritika transcendentale, e cila ka zbuluar atë, të cilën e ka mendja e jonë, më ka bindur: se mendja siç është absolutisht e paaftë që në këtë fushë të japë përgjigje pozitive, po ashtu, bile edhe më shumë, nuk do të dijë që në pyetjet e këtilla të jap përgjigje negative, sepse, me të vërtetë, në ç'mënyrë ky mendimtar i lirë mund ta arrijë këtë gjoja dituri, se, për shembull, nuk ekziston kurrfarë qenie më e lartë? Ky propozicion gjendet jashtë fushës së përvojës së mundshme dhe, për këtë arsye, përtej kufijve të çdo njohjeje njerëzore. Nuk do ta kisha lexuar fare mbrojtësin dogmatik të gjësë së mirë kundër këtij armiku ngase e di që më parë se ai do t'i sulmojë gjoja provat e kundërshtarit vetëm me qëllim të trapisë rrugën për provat e veta aparente; përveç kësaj, një iluzion i përditshëm nuk ofron aq material për vërejtje të reja sa ofron një iluzion tjetër i jashtëzakonshëm dhe i trilluar me mendjemprehtësi. Meqenëse është dogmatik në mënyrë të vet, kundërshtari i religjionit nuk mund të japë material të dobishëm për kritikën time dhe të shërbejë si shkas për korrigjimin e disa parimeve të saj dhe nga ana e tij të mos i frikësohen asnjë gjëje.

Por rinisë, e cila i është besuar mësimit akademik duhet tërhequr vëmendjen të ruhet nga shkrimet e tilla dhe të përmbahet nga njohja shumë e parakohshme e propozicioneve të tilla të rrezikshme përdersia të mos piqet fuqia e saj e të gjykuarit ose, për më tepër, përderisa doktrinat, të cila asaj duhet t'ia rrënjosim të mos zënë rrënjë thellë në të, në mënyrë që t'u kundërvëhet energjikisht të gjitha doktrinave të kundërta kahdo që vijnë ato.

Sikur në fushën e çështjeve të mendjes së kulluar do të duhej doemos të ngelim te përdorimi dogmatik, dhe sikur lufta me kundërshtarët të ishte kryekreje polemike, domethënë e tillë që do të detyroheshim të hudhemi në luftë dhe

të armatosemi me prova kundër pohimeve të kundërta, atëherë, në këtë rast, vërtet do të kishte qenë shumë e dobishme *për çastin e dhënë* ani pse, njëkohësisht, do të kishte qenë e padobishme dhe e kotë *për të gjitha kohët* që mendja e rinisë të vëhet për një kohë nën tutelë dhe, së paku, për një kohë të mbrohet nga joshjet. Mirëpo, nëse më vonë, qoftë për arsye të kërshërisë, qoftë për arsye të modës së kohës asaj i bien në dorë shkrimet e tilla: a thua do të mbetet ajo bindje nga ditët e rinisë? Ai që më vete sjellë vetëm e vetëm armën dogmatike për t'i zbrapsur sulmet e kundërshtarit të vet, dhe i cili nuk do ta zbulojë dialektikën e fshehur, e cila gjendet si në të, ashtu edhe në kundërshtarin e tij, ai sheh se vetëm disa prova aparante, të cilat e kanë hijeshinë e rinisë konfrontohen me prova të tjera gjithashtu aparente, të cilat nuk e kanë këtë përparësi, dhe të cilat, për më tepër, tek ai shkaktojnë dyshimin se mendjelehtësia rinore është joshur me to. Ai konsideron se nuk mund ta provojë më mirë faktin se ka dal nga fëmijëria veçse duke u bë i shurdhër lidhur me ato vërejtje qëllimmira dhe, kështu, duke qenë i mësuar me dogmatizëm, do të pijë me kënaqësi helmin, i cili do t'i shkatërrojë në mënyrë dogmatike propozicionet themelore të tij.

Në mësimin akademik duhet të dalë diçka që është drejtpërdrejt e kundërt me atë që porositet këtu, por, nënkuptohet, vetëm me kusht që të studiohet me themel Kritika e mendjes së kulluar. Sepse me të vërtetë, me qëllim që njeriu i ri sa më herët që të jetë e mundshme t'i zbatojë parimet e kësaj kritike dhe për ta treguar saktësinë e tyre lidhur me shpjegimin e dukjes më të madhe dialektike, është absolutisht e nevojshme që ato sulme, të cilat janë aq të tmerrshme për dogmatizmin, të drejtohen kundër ç'është e vërteta, armikut të tij ende jo të fortë, por, megjithëkëtë, me një mendje të arsimuar me anë të kritikës dhe, kështu, ai të nxitet në përpjekje që në dritën e atyre parimeve të kritikës t'i studiojë njerin pas tjetrit pohimet e pabaza të kundërshtarit. Për të nuk do të jetë vështirë që këto pohime t'i bëjë hi e pluhur dhe, në këtë mënyrë, ai ta dijë herët se forcat e tij plotësisht e sigurojnë nga iluzionet e dëmshme të këtij lloji të cilat fundja, doemos duhet ta humbasin çdo hijeshi. Ani pse po ato të rëna, të cilat e rrëzojnë godinën e kundërshtarit duhet të jenë, gjithashtu, vdekjeprurëse për godinën vetjake spekulative të tij nëse rastësisht do të këtë dëshirë ta ndërtojë: prapëseprapë, ai mund të jetë plotësisht i pabrenga në këtë pikëpamje, sepse nuk ka nevojë të banojë në godinat e tilla pasi para tij zbulohet një gjasë në fushën praktike, në të cilën më të drejtë mund të shpresojë se do ta gjen një trevë më të fortë në mënyrë që në të ta ndërtojë sistemin mendor dhe shpëtimtar të tij.

Prandaj, në fushën e mendjes së kulluar nuk ekziston kurrfarë polemike në kuptimin e njëmendtë të kësaj fjale. Që të dy anët kundërshtare vringëllojnë në ajër, duke luftuar me hijet vetjake të tyre, sepse ato dalin jashtë fushës së natyrës, atje ku dredhitë e tyre dogmatike nuk kanë asgjë, për të cilën do ishin kapur e qëndruar. Ato mund të luftojnë në mënyrë mjaft të rehatshme: hijet të cilat ato i presin ore çast rriten përsëri sikundër heronjtë në Valhal në mënyrë që përsëri të argëtohen me luftërat pa gjak.

Po kështu nuk ekziston kurrfarë përdorimi i lejuar skeptik i mendjes së kulluar, i cili do të mund të quhej parim neutraliteti gjatë të gjitha kontesteve të

saj. Ta ndërsesh mendjen kundër vetvetes t'i japësh armë për të dy anët kundërshtare dhe pastaj të soditësh në qetësi dhe në mënyrë përqeshëse luften e saj të ashpër, e tërë kjo, nga aspekti dogmatik, nuk lë mbresë të mirë, por tregon në vete një pamje të një karakteri qëllimkeq. Por nuk e kundrojmë verbërinë e pamposhtur dhe mendjemadhësinë e sofistëve, të cilët asnjë kritikë nuk mund t'i bëjë të përkorë, atëherë vërtet nuk na mbetet kurrfarë mjeti tjetër veçse mendjemadhësisë së njërës palë t'ia kundërvëjmë palën tjetër, e cila mbështetet në të njëjtat të drejta në mënyrë që mendja, duke iu çuditur rezitencës së një armiku, të mund të dyshojë në kërkesat e veta dhe t'i kushtojë kujdes kritikës. Por të mbetesh krejtësisht pranë këtyre dyshimeve, dhe lindjen në mosdijen vetjake dhe të pranuarit e kësaj mosdijeje të dëshirosh ta rekomandosh, jo vetëm si një ilaç kundër kryelartësisë dogmatike, por njëkohësisht edhe si mjet për ta përfunduar luftën e mendjes me vetveten e saj, kjo është një punë krejtësisht e kotë dhe nuk i shërben qëllimit që për mendjen të gjendet qetësia e paqes, por, në hipotezën më të volitshme, mund të shërbejë vetëm si mjet për t'u zgjeruar mendja nga gjumi i saj i ëmbël dogmatik në mënyrë që gjendjen e vet t'ia nënshtrojë gjurmimit të kujdesshëm. Por, meqenëse kjo mënyrë skeptike, me anë të së cilës mund të nxirremi nga situata e pakëndshme e mendjes dhe e cila duket se është rrugë më e shkurtër, në të cilën mund të arrihet qetësia e qëndrueshme në filozofi, është gjithsesi ajo rrugë, nëpër të cilën kalojnë me ëndje ata që me një përbuzje përqeshëse të çdo gjurmimi të këtij lloji dëshirojnë që vetvetes t'ia japin pamjen e filozofit, atëhërë konsideroj se këtë mënyrë të të menduarit duhet ta paraqet në dritën e njëmendtë të saj.

RRETH PAMUNDËSISË QË MENDJA E KULLUAR QË ËSHTË NË MOSPAJTIM ME VETVETEN TË KËNAQET ME SKEPTICIZMIN

Vetëdija për mosdijen time (me kusht që kjo mosdije të mos jetë treguar njëkohësisht e domosdoshme) në vend që gjurmimet e mia t'i çojë drejtë përfundimit, në të vërtetë ajo është shkaku i njëmendtë që i provokon këto gjurmime. E gjithë mosdija është ose mosdija për gjësendet ose mosdija e përcaktimeve dhe e kufijve të njohjes sonë. Nëse mosdija është vetëm e rastit (*nur zu fällig ist*), atëherë ajo do të duhej doemos të më ngërthejë që në rastin e parë gjësendet (objektet) t'i gjurmojë në mënyrë *dogmatike*, kurse në rastin e dytë t'i gjurmojë në mënyrë kritike kufijtë e njohjes sime të mundshme. Mirëpo, se mosdija ime është krejtësisht e domosdoshme dhe se, për këtë arsye, kjo më liron nga çdo gjurmim i mëtejshëm, kjo nuk mund të provohet në mënyrë empirike e në mbështetje të *observimit*, por vetëm e vetëm në mënyrë kritike sipas *shpjegimit* të burimeve të para të njohjes sonë. Prandaj, përcaktimi i kufijve të mendjes sonë është i mundshëm vetëm sipas arsyes (*durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntnis ausmachen*) a priori; kurse ai kufizimi i mendjes, që ka karakter vetëm të një dijeje të pacaktuar e për mosdijen, e cila kurrë nuk mund të hiqet krejtësisht, mund të konstatohet gjithashtu edhe *a priori* sipas

faktit se me gjithë tërë diturinë, prapëseprapë ende mbeten edhe shumë gjëra që duhet ditur. Njohja e parë e mosdijes vetjake, që është e mundshme vetëm me anë të kritikës së vetë mendjes është, pra, *shkenca*, kurse njohja e dytë e mosdijes vetjake është vetëm të perceptuarit, për të cilin është e pamundshme të thuhet se deri ku arrijnë përfundimet, që mund të nxirren nga ky të perceptuar. Nëse e përfytyroj sipërfaqen e Tokës (sipas dukjes ndijore të saj) si një pjatë, e atëherë unë nuk mund të di se deri ku shtrihet ajo. Mirëpo, përvoja më tregon: se kahdo që të kthehem gjithkund rreth vetvetes shoh hapësirë nëpër të cilën do të mund të shkoj më tutje. Në këtë mënyrë unë i njoh kufijtë e njohjes sime reale të Tokës, por jo edhe kufijtë e tërë gjeografisë së mundshme. Mirëpo, nëse kam arritur te njohja se Toka është një rruzull, dhe se sipërfaqja e saj është sipërfaqja e një rruzulli, atërherë, në bazë të një pjese të vogël të saj, për shembull në bazë të madhësisë së një shkalle të saj, mund të mësoj me skatësi, dhe në bazë të parimit a priori, edhe për perimetrin e saj, kurse në bazë të perimetrit edhe të gjithë kufijtë e Tokës, përkatësisht sipërfaqen e saj; prandaj, edhe pse nuk kam njohuri rreth objekteve që gjenden në këtë sipërfaqe, unë, prapëseprapë, njoh vëllimin, madhësinë dhe kufijtë e saj.

Bashkësia e të gjitha objekteve të mundshme të njohjes sonë na duket si një sipërfaqe e rrafshët, e cila e ka horizontin e vet aparent, përkatësisht atë që përfshin tërë vëllimin e saj dhe që ne e kemi quajtur koncepti i mendjes për totalitetin e pakushtëzuar. Të arrish në mënyrë empirik te ky kufi është e pamundshme, kurse të gjitha përpjekjet që ky kufi të caktohet a priori sipas ndonjë parimi janë dëshmuar si të kota. Por, megjithëkëtë, të gjitha çështjet e mendjes sonë të kulluar kanë të bëjnë me atë që gjendet përtej këtij horizonti ose, në çdo rast, në vijën kufitare të tij.

David Hjumi i shquar ishte njëri ndër ata gjeografë të mendjes njerëzore dhe ishte i mendimit se të gjitha ato çështje i ka zgjidhur në mënyrë të mjaftueshme, duke i bartur përtej horizontit, të cilin ai, megjithëktë, nuk ka mund ta përcaktojë. Ai u përqendrua, pikë së pari, në parimin e shkakësisë dhe veneroi plotësisht në mënyrë të saktë[1] se vërtetësia e këtij parimi (madje as të vlejturit objektiv i shkakut veprues) nuk mbështetet në asnjë konstatim, kjo do të thotë në asnjë njohje *a priori* dhe që këndej rëndësia e këtij ligji nuk qëndron në domosdoshmërinë, por vetëm në faktin e përdorimit të përgjithshëm të tij gjatë përvojës e, pra, në domosdoshmërinë subjektive, e cila pason nga këtu dhe të cilën ai e quan shprehi. Nga këtu, pasi mendja e jonë nuk është në gjendje ta përdorë këtë parim jashtë fushës së tërë përvojes, Hjumi përfundon se janë hiçgjëje të gjitha pretendimet e mendjes në përgjithësi për ta kapërcyer fushën empirike të njohjes.

Veprimin nënshtrimit të këtillë të fakteve të mendjes, hulumtimin dhe, sipas nevojës, qortimin, mund ta quajmë *censurë* të mendjes. Është evidente se ajo censurë çon në mënyrë të pashmangshme në dyshim në çdo përdorim trans-

[1] Ndryshe nga B.Erdman-i, Vile është i mendimit se në vend të fjalëve "në mënyrë të saktë" duhet thënë: "në mënyrë krejtësisht jo të saktë" (*gar nicht ritig*" ose "*ganz unrichtig*". Mendimi i Vile-s lidhur me këtë fjali është mjaft i arsyeshëm, por të tjerët nuk e kanë aprovuar.

cendental të propozicioneve themelor. Megjithëkëtë, ky është vetëm hapi i dytë, i cili assesi nuk e përfundon plotësisht veprën. Hapi i parë lidhur me çështjet e mendjes së kulluar, i cili e karakterizon fëmijërinë e saj është *dogmatizmi*. Hapi i dytë i përmendur pak më parë është *skepticizmi* dhe ky dëshmon për maturinë e fuqisë së të gjykuarit, të cilën përvoja e ka mbushur mend. Tash është i nevojshëm një hap i tretë, i cili i takon vetëm një fuqie të pjekur dhe burrërore të të gjykuarti, bazën e të cilit e përbëjnë maksimat, të cilat janë të sigurta dhe lidhur me përgjithësinë e tyre të verifikuara; ky hap qëndron në këtë: t'i nënshtrohen vlerësimit jo faktet e mendjes, por vetë mendja në tërë aftësinë dhe validitetin e saj për njohjen e kulluar a priori; kjo nuk është censurë, por *kritika* e mendjes; nuk mund të thuhet se me anë të saj vetëm hamenden, por në mbështetje të parimit provohen, jo vetëm rrethimet e thjeshta, por edhe kufijtë e caktuar të mendjes (*nicht bloss Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben*), jo vetëm mosdija në këtë apo atë fushë, por mosdija lidhur me të gjitha çështjet e mundshme të një lloji të posaçëm. Prandaj, skepticizmi është një vend për këndelljen e mendjes njerëzore, në të cilin ai mund të meditojë për bredhjet e veta dogmatike dhe për vetveten të krijojë një skicë për rrethinën, në të cilën gjendet në mënyrë që rruga e tij e mëtejshme ta zgjedhë me një siguri më të madhe, por ai nuk është kurrfarë vendi, në të cilin do të mund të banohej përherë; një vend i tillë mund të gjendet vetëm në sigurinë e plotë të njohjes qoftë edhe të vetë objekteve ose të atyre kufijve, brenda të cilëve është e mbyllur e tërë njohja e jonë e gjithmbarshme për objektet.

Mendja e jonë nuk është, të themi, ndonjë rrafshinë, shtrirja e së cilës është e papërcaktuar dhe rrethimet e së cilës mund të njihen vetëm në vija të përgjithshme; përkundrazi, mendjen duhet krahasuar me një sferë, gjysmëdiagonalja e së cilës mund të llogaritet nga lakorja e harkut në sipërfaqen e saj (nga natyra e propozicioneve sintetike a priori), nga ku mund të nxirren më tutje me siguri vëllimi dhe sipërfaqja e saj. Jashtë kësaj sfere (fushës së përvojës) nuk ka objekte për mendjen; bile edhe çështjet për objektet e tilla kanë të bëjnë me parimet subjektive të përcaktimti të gjithanshëm të atyre marrëdhënieve, të cilat mund të shfaqen midis koncepteve të arsyes brenda kufijve të kësaj sfere.

Ne vërtet kemi njohje sintetike a priori siç dëshmojnë propozicionet themelore të arsyes, të cilat e anticipojnë përvojën. Nëse ndokush nuk është në gjendje ta kuptojë mundësinë e njohjeve të tilla, atëherë ai në fillim mund të dyshojë nëse ato vërtet gjenden në ne a priori; mirëpo, ai ende nuk ka të drejtë që nga kjo të përfundojë për pamundësinë e tyre, duke apeluar vetëm në fuqinë e arsyes ose t'i shpall si hiçgjëje të gjithë ata hapa, të cilët i bën mendja duke u udhëhequr me to. Ai vetëm mund të thotë: sikur të kuptonim se ku qëndron zanafilla dhe vërtetësia e tyre, atëherë do të kishim mund të përcaktojmë vëllimin dhe kufitjë e mendjes sonë, por para se të bëhet kjo gjë, të gjitha pohimet e mendjes janë vetëm hamendje të vërbra. Dhe në këtë mënyrë do të kishte qenë plotësisht me vend dyshimi i gjithmbarshëm në çdo filozofi dogmatike, e cila shkon rrugës së vet pa kritikën e vetë mendjes; mirëpo, kjo nuk është arsye që mendjes t'i mohohet çdo përparim i tillë sikur ai të ishte pranuar dhe siguruar me një the-

melim më të mirë, sepse, para së gjithash, të gjitha konceptet, madje edhe të gjitha pyetje që na i shtron mendja e kulluar nuk gjenden në përvojë, por, përsëri, në vetë mendjen dhe, prandaj, nga këtu duhet doemos të mund të zgjidhen dhe të kuptohen, qoftë në të vlejturit, ose në të mosvlejturit e tyre. Po kështu, ne nuk kemi të drejtë që këto probleme, duke konsideruar se zgjidhja e tyre konsiston në përcaktimin e natyrës së gjësendeve t'i flakim me pretekst se ne nuk jemi të aftë dhe, prandaj, heqim dorë nga hulumtimi i tyre i mëtejmë; sepse këto ide i ka prodhuar vetë mendja nën sqetullën e saj dhe, prandaj, ajo është e obliguar të japë llogari rreth të vlejturit e tyre ose rreth dukjes dialektike.

Çdo polemizim është përsëri i drejtuar vetëm kundër dogmatikëve, të cilët, duke mos dyshuar në parimet themelore objektive të tyre, domethënë duke mos ia nënshtruar kritikës, vazhdojnë rrugën me mendjemadhësi; qëllimi i këtij polemizimi skeptik qëndron në faktin që konceptin e tyre t'ua ndryshojmë dhe këtë ta sjellim te vetënjohja. Kjo vetënjohje vetvetiu nuk vendos absolutisht asgjë për atë se ç'dimë dhe ç'nuk dimë. Të gjitha tentativat e dështuara të dogmatikëve janë fakte dhe gjithsesi është gjë e dobishme që ato i'ia nënshtrojnë censurës. Mirëpo, me këtë asgjë nuk vendoset lidhur me shpresat e mendjes se në përpjekjet e veta të ardhshme do të ketë më shumë sukses e as lidhur me pretendimet e saj në këtë pikëpamje; prandaj, vetë censura nuk mund të sjellë deri në fund të kontestit për të drejtat e mendjes njerëzore.

Pasi Hjumi, ndoshta, është më spirituoz ndër të gjithë skeptikët dhe meqenëse metoda skeptike e tij ka pasur ndikim më të madh në zgjimin e studimit të themeltë të mendjes, atëherë a e vlen barra qiranë, me kusht që kjo t'i përgjigjet qëllimit tim, ta paraqet rrjedhjen e përfundimeve dhe të lajthimeve të një personaliteti aq të nderuar dhe të mençur, lajthime këto që, megjithëkëtë, kanë zënë fill në rrugën e së vëretës.

Hjumi ndoshta ka menduar, ani pse këtë mendim kurrë nuk e ka zhvilluar plotësisht në një lloj të gjykimeve tona në dallim jashtë konceptit tonë për objektin. Gjykimet e këtilla unë i kam quajtur *sintetikë*. Nuk ekziston asgjë e pakuptueshme lidhur me atë se si unë, me anë të përvojës, mund të dal nga ky koncept të cilin tashmë e kam. Vetë përvoja është një sitnezë e tillë e perceptimeve, e cila konceptin tim, të cilin unë e kam arritur në mbështetje të një perceptimi, e rritë me anë të perceptimit tjetër, i cili arrin më pastaj. Por, ne jemi të bindur se, gjithashtu a priori mund të dalim nga koncepti dhe ta zgjerojmë njohjen tonë. Ne përpiqemi ta bëjmë këtë qoftë me ndërmjetësimin e arsyes së kulluar në raport me atë që, fundja, mund të jetë objekt i përvojës ose, për më tepër, me ndërmjetësimin e mendjes së kulluar në raport me vetitë e tilla të gjësendeve ose në raport me ekzistencën e objekteve të tilla, të cilat nuk mund të jenë të dhëna në përvojë. Skeptiku ynë nuk ka ditur t'i dallojë këto dy lloje gjykimesh, gjë që, megjithëkëtë, ka qenë dashtur ta bëjë dhe, pra, ka konsideruar se është absolutisht e pamundshme që konceptet të rriten në bazë të vetvetes së tyre dhe se arsyeja e jonë (së bashku me mendjen), si të themi, shumëzohet nga vetvetiu, ani pse nuk është frekonduar nga ana e përvojës. Në këtë mënyrë ai të gjitha gjoja parimet e tyre a priori i ka konsideruar si fiktive, duke qenë i bindur

se ato janë vetëm e vetëm shprehi që rrjedhin nga përvoja dhe ligjet e saj dhe, prandaj, se janë thjesht empirike, do të thotë rregulla më vete e rastit, të cilave ua ndajshkruajmë ndonjë gjoja përgjithësi e domosdoshmëri. Mirëpo, për ta provuar këtë propozicion të tij të çuditshëm ai thirret në propozicionin themelor të pranuar përgjithësisht për marrëdhënien midis shkakut e rrjedhojës, sepse pasi kurrfarë aftësie e arsyes nuk mund të na çojë deri te koncepti për një gjë kah ekzistenca e ndonjë gjëje tjetër, e cila do të kishte qenë e dhënë me anë të këtij koncepti në një mënyrë të përgjithshme dhe të domosdoshme, atëherë ai ka menduar se që këndej mund të përfundojë se përveç përvojës ne nuk kemi asgjë tjetër, e cilado të kishte mund ta zgjerojë konceptin tonë dhe që do të na kishte dhënë të drejtë në gjykime të tilla, të cilat a priori zgjerohen vetvetiu. Se drita e diellit duke rënë në dyll bën që ky të shkrihet, kurse mellën në këtë mënyrë do ta bëjë më të fortë, këtë nuk mund ta qëllojë asnjë arsye në mbështetje të atyre koncepteve, të cilat i kemi pasur më parë për këto gjëra, as nuk mund të përfundoj për këtë në bazë të ligjit, por vetëm sipas përvojës mund ta gjejmë një ligj të tillë. Mirëpo, në logjikën transcendentale ne kemi veneruar këtë: megjithëse kurrë nuk mund të dalim drejtpërdrejt jashtë përmbajtjes së konceptit që na është i dhënë, prapëseprapë mund ta njohim krejtësisht në mënyrë a priori ligjin e lidhjes së një gjësendi me gjësendet e tjera, por në raport me diçka të tretë, përkatësisht në raport me përvojën e mundshme, domethënë, megjithëkëtë, a priori. Prandaj, nëse dylli që më parë ka qenë i fortë tash shkrihet, atëherë unë mund të di a priori se doemos ka qenë dashur të paraprijë diçka (për shembull nxehtësia e rrezeve të diellit) pas së cilës kjo shkrirje ka pasur bazë të një ligji konstant, ani pse pa përvojë nuk do të mund të njihej në një mënyrë të caktuar a priori as shkaku në bazë të rrjedhojës e as rrjedhoja në bazë të shkakut. Prandaj, nga rastësia e përcaktimit tonë e në bazë të *ligjit* Hjumi ka përfunduar gabimisht rreth rastësisë së *vetë ligjit*, dhe kalimit nga koncepti për një gjësend në përvojën *e mundshme* (gjë që ndodh a priori dhe që përbën realitetin objekt të atij koncepti) e ka ngatërruar me sintezën e objektit të përvojës reale, sintezë kjo që më të vërtetë prore është empirike; në këtë mënyrë, Hjumi parimin e afinitetit, i cili në arsye e ka selinë e vet dhe i cili shpreh lidhjen e domosdoshme, e ka bërë rregull asociacioni, i cili gjendet vetëm në fantazinë reproduktive, dhe i cili mund të vërë në pah vetëm lidhjet e rastësishme kurrsesi edhe lidhjet objektive.

Por, lajthimet skeptike të këtij mendimtari jashtëzakonisht mendjeprehtë ka rrjedhur, para së gjithash, nga një e metë, të cilën e ka pasur së bashku me të gjithë dogmatikët, përkatësisht nga fakti se ai nuk i ka kontrolluar në mënyrë sistematike të gjitha llojet e sintezave, të cilat arsyeja i prodhon a priori. Sikur ta kishte bërë këtë ai do të kishte konstatuar se, për shembull, propozicioni themelor i qëndrueshmërisë, që këtu të mos përmendim propozicionet e tjera themelore, është një propozicion i tillë themelor, i cili po ashtu e anticipon përvojën sikurse edhe propozicioni themelor i shkakësisë. Në këtë mënyrë ai do të kishte mund të tërheqë kufijtë e caktuar si të arsyes së kulluar, e cila zgjerohet a priori, ashtu edhe të mendjes së kulluar. Mirëpo, meqenëse ai vetëm e ngushton

arsyen tonë e nuk i përcakton kufijtë e saj, dhe vërtet shkakton një mosbesim të përgjithshëm, por nuk na jep njohuri të caktuara për atë që ne nuk mund të dimë pasi ai më tutje disa propozicione themelore të arsyes ia nënshtron censurës e nuk e vë në peshojë të kritikës këtë arsye në pikëpamje të fuqisë së saj të gjithmbarshme, dhe meqenëse duke ia kontestuar arsyes atë, në të cilën ajo vërtet nuk ia del, shkon më tutje dhe ia mohon çdo fuqi të zgjerimit a priori ani pse tërë këtë fuqi nuk ia ka nënshtruar vlerësimit, atëherë edhe atij i ndodh ajo që prore e shkatërron çdo skepticizëm, përkatësisht i ndodh të dyshohet edhe në vetë atë pasi vërejtjet e tij mbështeten vetëm në faktet e rastit e jo në parimet, të cilat do të kishin mund të bëjnë që në mënyrë të domosdoshme të heqim dorë nga e drejta për doktrina dogamtike.

Meqenëse Hjumi, mëtutje, nuk pranon kurrfarë dallimi midis kërkesave të arsyeshme të arsyes dhe kërkesave të tepruara të mendjes, kundër të cilave kryesisht janë drejtuar sulmet e tij: atëherë mendja, hovi i së cilës në këtë mënyrë assesi nuk çrrënjoset, por vetëm pengon, e heton se hapësira për zgjerimin e saj nuk është e mbyllur dhe, prandaj, ani pse aty-këtu mashtrohet, prapëseprapë nuk mund të zbrapset krejtësisht nga tentativat e saj, sepse me të vërtetë kur ndokush është i sulmuar, atëherë ai edhe më mirë armatoset për t'u mbrojtur dhe gjithnjë e me më kokëfortësi angazhohet për të depërtuar me kërkesat e veta. Mirëpo, vlerësimi i plotë i fuqisë sonë dhe bindja që në këtë rast na imponohet, përkatësisht bindja se me siguri kemi ndonjë pronë të vogël, ani pse kërkesat më të larta janë të pabaza, eviton çdo kontest dhe na bën që ne të kënaqemi në paqe me këtë pronë të kufizuar, por të pakontestueshme.

Për dogmatikun jokritik, i cili nuk e ka matur sferën e arsyes së vet dhe, prandaj, nuk i ka përcaktuar në bazë të parimeve kufijtë e njohjes së vet të mundshëm, i cili, pra, nuk di që më parë se ç'mund të arrijë dhe këtë dëshiron ta gjejë thjesht në bazë të tentativave, për te të gjitha sulmet skeptike janë jo vetëm të rrezikshme, por, për më tepër, edhe vdekjeprurëse, sepse vërtet nëse ndodh të kapet vetëm në një të vetmin pohim, të cilin ai nuk mund ta arsyetojë, ndërsa aparencën e të cilit nuk mund ta shpjegojë në bazë të parimit, atëherë vëhen në dyshim të gjitha pohimet e tij sado që këto të jenë bindëse.

Në këtë mënyrë skeptiku është një edukues (*Zuchtmeister*), i cili mendimtarin dogmatik e përgatitë për një kritikë të shëndoshë të arsyes dhe të vetë mendjes (*eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst*). Nëse aftësohet për këtë, atëherë ai nuk duhet të ketë frikë nga asnjë sulm, sepse, në këtë rast, ai do të mund të bëjë dallimin e pronës së vet nga ajo pronë, e cila gjendet përtej kufijve dhe lidhur me të cilën nuk ka kurrfarë të drejte dhe, prandaj, lidhur me të, ai nuk mund të ngatërrohet në kurrfarë konteste. Dhe kështu, metoda skeptike vërtet me vete nuk është e mjaftueshme për çështjet e mendjes, por, megjithëkëtë, ajo shërben si ushtrim përgatitor për ta zgjedhur maturinë e mendjes dhe për t'ia tërhequr vëmendjen lidhur me mjetet e njëmendta, të cilat mund ta sigurojnë atë lidhur me pronat e tij të arsyeshme.

Pjesa e parë kryesore

Kaptina e tretë

Disiplina e mendjes së kulluar nga aspekti i hipotezave

Pasi që në mbështetje të kritikës së mendjes sonë, fundja, dimë se ne, në fakt, në përdorimin e kulluar dhe spekulativ të mendjes nuk mund të dimë asgjë: a thua atëherë ajo nuk hap një fushë edhe më të gjerë për hipoteza, sepse nëse asgjë nuk mund të konstatojmë, atëherë na lejohet të krijojmë fiksione dhe t'i shprehim opinionet subjektive?

Nëse imagjinata nuk duhet të *ëndërrojë*, por duhet të *krijojë* nën mbikëqyrjen rigoroze të mendjes, atëherë ajo duhet doemos të mbështetet në diçka që është absolutisht e sigurt e që nuk është e trilluar në mënyrë arbitrare e as nuk paraqet ndonjë opinion subjektiv, përkatësisht ajo duhet të mbështetet në *mundësinë* e vetë objektit. Në këtë rast lejohet që lidhur me çështjen e realitetit të këtij objekti t'i qasemi opinionit subjektiv, i cili, që të mos jetë i pabazë, duhet patjetër, si parim i shpjegimit të vëhet në një lidhje me atë që është realisht e dhënë dhe që, pra, është e sigurt; opinioni i këtillë quhet *hipotezë*.

Meqenëse për mundësinë e lidhjes dinamike nuk mund t'i krijojmë vetvetes a priori kurrfarë koncepti, kurse kategoritë e arsyes së kulluar nuk shërbejnë për t'u trilluar një lidhje e tillë, por vetëm për t'u kuptuar, kur kjo do të gjendet në përvojë, del se ne nuk jemi në gjendje që, sipas këtyre kategorive, ta trillojmë asnjë objekt të vetëm në ndonjë veti të re, e cila nuk mund të tregohet në mënyrë empirike dhe kështu të merret për mbështetje të ndonjë hipoteze të lejueshme, sepse kjo do të kishte thënë t'i japësh mendjes fiksione të zbrazëta në vend të koncepteve për gjësendet. Prandaj, nuk është i lejueshëm trillimi i ndonjë force të re, për shembull, ndonjë arsyeje, cila është në gjendje që pa shqisa ta perceptojë objektin ose ndonjë forcë tërheqëse, e cila vepron pa kurrfarë kontakti, ose ndonjë lloj të ri substancash, për shembull të substancave, të cilat do të mund të gjendeshin në hapësirë pa depërtueshmëri dhe, pra, nuk është e lejueshme të trillohet çfarëdo bashkësie e substancave, e cila do të ishte dalluar krejtësish nga bashkësia, të cilën na tregon përvoja: kurrfarë pranie tjetër pos pranisë në hapësirë dhe kurrfarë kohëzgjatjeje tjetër pos kohëzgjatjes në kohë. Me një fjalë: mendja e jonë vetëm mund t'i përdorë kushtet e përvojës së mundshme si kushte të mundësisë së gjësendeve, por kurrsesi nuk mund t'i krijojë vetvetes mundësi të tjera të gjësendeve krejtësisht në mënyrë të pavarur nga këto kushte, sepse konceptet e këtilla, ani pse të pakundërthënshme, prapëseprapë do të kishin qenë gjithashtu pa objekte.

Siç është thënë më parë, konceptet e mendjes janë ide të kulluara dhe për to vërtet nuk ka kurrfarë objekti në kurrfarë përvoje, por, prapëseprapë kjo nuk do të thotë se ato vënë në pah objekte, të cilat janë fiktive dhe të cilat njëkohësisht konsiderohen si të mundshme. Këto ide merren me mend vetëm në mënyrë problematike me qëllim që në raport ndaj tyre (si fiksione heuristike) të vëhen pa-

rimet rregullative të zbatimit sistematik të arsyes në fushën e përvojës. Nëse abstraktohet nga ky zbatim i tyre, atëherë ato janë fiksione të thjeshta (*blosse Gedankendinge*) mundësia e të cilave nuk mund të provohet, dhe të cilat, si të tilla, me anë të ndonjë hipoteze nuk mund të merren si mbështetje për shpjegimin e dukurive reale. *Të merret me mend* shpirti si një substancë e thjeshtë kjo është një gjë krejtësisht e lejueshme në mënyrë që, në përputhje me këtë ide, të mund të vëhet si parim i studimit tonë të dukurive të brendshme të shpirtit uniteti i plotë dhe i domosdoshëm i të gjitha fuqive shpirtërore ani pse ky unitet *in concreto* nuk mund të njihet. Mirëpo, *të supozosh* se shpirti ekziston si një substancë e thjeshtë (një koncept transcendent), do të ishte një propozicion, i cili jo vetëm që nuk do të mund të provohet (siç është rasti me shumë hipoteza fizike), por do të kishte qenë plotësisht arbitrar dhe i pabazë, sepse ajo që është e thjeshtë kurrsesi nuk mund të jetë e dhënë në asnjë përvojë dhe, prandaj, nëse këtu me substancë kuptohet ndonjë objekt i qëndrueshëm i të perceptuarit ndijor, atëherë mundësia e ndonjë dukurie të thjeshtë absolutisht nuk mund të konstatohet. Ne nuk kemi asnjë të drejtë të arsyetuar nga ana e mendjes që në trajtë të opinionit tonë të supozojmë ekzistencën e qenieve thjesht inteligjibile ose veti thjesht inteligjibile të gjësendeve nga bota ndijore ani pse, gjithashtu, në bazë të ndonjë gjoja të kuptuarit më të mirë nuk mund as t'i mohojmë (ngase nuk kemi kurrfarë konceptesh as për mundësinë e as për pamundësinë e tyre).

Me qëllim të shpjegimit të dukurive të dhëna nuk mund të paraqiten kurrfarë gjësendesh të tjera e as kurrfarë parimesh eksplikative përveç atyre, të cilat, sipas ligjeve tashmë të njohura të dukurive, gjenden në lidhje me dukuritë e dhëna. Prandaj, një *hipotezë transcendentale*, në të cilën, për arsye shpjegimi të gjësendeve në natyrë do të ishte përdorur ndonjë ide e kulluar e mendjes, nuk do të kishte paraqitur absolutisht kurrfarë shpjegimi, pasi në këtë rast atë që në bazë të parimeve të njohura empirike nuk e kuptojmë në mënyrë të majftueshme, do ta kishim shpjeguar me anë të diçkahit, lidhur me të cilën nuk kuptojmë absolutisht asgjë. Parimi i një hipoteze të tillë do të shërbente vetëm për t'u kënaqur mendja e jo për avancimin e zbatimit të arsyes në pikëpamje të objektit. Rendi dhe qëllimësia në natyrë doemos duhet të shpjegohen përsëri sipas shkaqeve dhe ligjeve natyrore dhe këtu bile edhe hipotezat më të guximshme, vetëm nëse sipas karakterit të tyre janë fizike, mund të tolerohen më parë se hipoteza hiperifizike, domethënë se apeli në ndonjë krijues hyjnor, i cili supozohet për këtë qëllim. Sepse me të vërtetë të kalosh papandehur mbi të gjitha shkaqet, realiteti i të cilëve, së paku në mundësinë e tij, mund ta njohim në bazë të kërkimit të mëtejshëm në përvojë në mënyrë që të pushojmë në një ide të kulluar, e cila për mendjen është shumë e këndshme, ky do të ishte parimi i mendjes përtace (*ignava ratio*). Sa i përket totalitetit absolut të bazave të shpjegimit në vargun e shkaqeve, kjo çështje nuk mund të paraqet asnjë pengesë lidhur me objektet në botë, sepse, meqenëse këto objekte janë vetëm dukuri, lidhur me ta asnjëherë nuk mund të pritet diçka e përfunduar në sintezën e rendeve të kushteve.

Prandaj, hipotezat transcendentale të përdorimit spekulativ të mendjes dhe liria që si kompensim i mungesës së mbështetjeve fizike të shpjegimit t'i për-

dorim bazat hiperfizike, kurrsesi nuk mund të lejohen, pjesërisht ngase në këtë mënyrë mendja aspak nuk avancohet, por, përkundrazi, e ndërpret fillin e zbatimit të saj të mëtejmë e pjesërisht ngase kjo liri, fundja, do ta privonte mendjen nga të gjitha frutat e përpunimit të trevës vetjake të saj, përkatësisht nga përvoja, sepse, me të vërtetë, nëse shpjegimi i natyrës do të jetë për ne aty-këtu i vështirë, atëherë ne prore e kemi në dorë një bazë transcendentale të shpjegimit, bazë kjo që na liron nga gjurmimi dhe, kështu, hulumtimet tona nuk marrin fund me njohje, por me moskuptimin absolut të një parimi që qysh më parë është marrë me mend ashtu që në vete ka qenë dashtur të ngërthejë doemos konceptin e asaj që absolutisht është e parë.

Kushti i dytë i nevojshëm për aprovimin e një hipoteze konsiston në faktin se ajo duhet të jetë e mjaftushme që në bazë të saj a priori të mund të përcaktohen rrjedhojat, të cilat janë të dhëna. Nëse për arritjen e këtij qëllimi është e nevojshme që t'i përdorim hipotezat ndihmëse, atëherë paraqitet dyshimi se ato janë kimera të thjeshta, pasi që për çdonjërën më vete nevojitet po ai arsyetim, i cili ka qenë i nevojshëm për mendimin që është marrë si mbështetje dhe, pra, ato assesi nuk mund të shërbejnë si ndonjë dëshmi valide. Nëse supozohet ekzistenca e shkakut të përsosur deri në pafundësi, atëherë vëret nuk na mungojnë bazat e shpjegimit të gjithë qëllimsisë, të rendit dhe të madhësisë, të cilat gjenden në botë, por atëherë, megjithëkëtë, duke pasur parasysh devijimin nga qëllimsia dhe të keqen, e cila, së paku nga pikëpamja e koncepteve tona, shfaqet në botë, janë të nevojshme hipotezat tjera ndihmëse në mënyrë që supozimin të mund ta shpëtojmë nga vërejtjet. Nëse kundër mëvetësisë së thjeshtë të shpirtit njerëzor, e cila supozohet si mbështetje e dukurive shpirtërore, theksohen vështirësitë që sajohen sipas ngjashmërisë së dukurive të saj me ndryshimet e materies (me rritjen dhe shkatërrimin), atëherë duhet marrë në ndihmë hipotezat e tjera, të cilat vërtet nuk janë pa gjasë, por, megjithëkëtë, janë pa kurrfarë vërtetimi tjetër pos atij, që mund ta kenë nga ai opinion, i cili është marrë si mbështetje kryesore e tyre, e të cilin, prapëseprapë, kjo bazë duhet ta konfirmojë.

Nëse vërtetimet e mendjes, të cilat këtu i kemi paraqitur si shembull (njësia jotrupore e shpirtit dhe ekzistenca e qenies më të lartë) duhet të vlejë si dogma a priori të provuara e jo si hipoteza, atëherë për të absolutisht nuk mund të bëhet fjalë. Mirëpo, në rastin e këtillë duhet të kihet kujdes: që prova të ketë karakter të sigurisë apodiktike të një demonstrimi, sepse të dëshirosh që realitetin e ideve të tilla ta bësh gjasor është një qëllim i tillë i pakuptim sikur ndokush të dëshironte që një propozicion gjeometrik ta provonte vetëm si gjasor. E liruar nga përvoja, mendja mund të njohë çdo gjë ose a priori dhe me domosdoshmëri ose nuk mund të njohë absolutisht asgjë; së këndejmi, të gjykuarit e saj kurrë nuk është opinion subjektiv, por prore konsiston ose në të hequrit dorë nga çdo gjykim ose në sigurinë apodiktike. Opinioni dhe gjykime gjasore lidhur me atë që i përket gjësendeve mund të shprehen vetëm si baza shpjegimi të asaj që njëmend është e dhënë ose si rrjedhoja, të cilat, sipas ligjeve empirike, dalin nga ajo që si e njëmendtë gjendet në bazë; prandaj, këto mund të kenë të bëjnë vetëm me vargun e objekteve në përvojë. *Të shprehësh opinionin* për gjësendet jashtë kë-

saj fushe do të thotë njësoj sikur të luash me mendime, përveç nëse për një rrugë të pasigurt të të gjykuarit besoni se në të rastësisht do të hasni në të vërtetën.

Por, ani pse në çështjet e kulluara spekulative të mendjes së kulluar nuk ka vend për kurrfarë hipoteza në mënyrë që për to të mund t'i mbështetim propozicionet, prapëseprapë ato mund të lejohen fare mirë në mënyrë që, nëse ka nevojë, këto propozicione vetëm t'i mbrojmë, përkatësisht ato nuk mund të lejohen në përdorimin dogmatik, por vetëm në atë polemik. Me mbrojtje unë nuk kuptoj shumëzimin e provave në të mirë të pohimeve tona, por vetëm pengimin e atyre gjoja diturive të kundërshtarit, të cilat do të mund ta demontonin propozicionin, të cilin e kemi paraqitur. Por të gjitha propozicionet sintetike, të cilat rrjedhin nga mendja e kulluar e kanë në vete këtë veçori: edhe pse ai që e vërteton realitetin e disa ideve kurrë nuk di aq saqë këtë propozicion të mund ta bëjë të sigurt, prapëseprapë, në anën tjetër, as kundërshtari i tij nuk di asgjë më shumë për ta vërtetuar pikëpamjen e kundërt. Fati i mendjes njerëzore në njohjen spekulative është i njëjtë për të dy palët dhe këtu është logu i luftës, e cila kurrë nuk merr fund. Mirëpo, më pastaj do të shihet se, megjithëkëtë, në pikëpamje *të përdorimit praktik,* mendja ka të drejtë të supozojë diçka që kurrë nuk do të kishte pasur të drejtë për arsye të mjaftueshme të supozojë në fushën e spekulimit të kulluar: sepse të gjitha supozimet e tilla i bëjnë dëm përsosmërisë së spekulacionit, i cilit fare nuk ka të bëjë me interesin praktik. Dhe, qe kështu në fushën praktike mendja ka një pronë, të cilën nuk është e detyruar ta arsyetojë, por për arsyetimin e së cilës, në të vërtetë, nuk do të kishte mund ta sjellë ndonjë provë. Prandaj, kundërshtari duhet të provojë. Por, meqenëse kundërshtari, i cili dëshiron ta provojë joekzistencën e objektit kontestues për këtë di po aq pak sikundër edhe ai që e pohon ekzistencën e tij: atëherë, në këtë rast, përparësia është në anën e atij që pohon diçka si një supozim praktik e të domosdoshëm (*melior est conditio possidentis*). Në të vërtetë atij i lejohet që me qëllim të vetëmbrojtjes së domosdoshme e për ta mbrojtur gjënë e mirë t'i përdorë po ato mjete, të cilat kundërshtari i përdorë kundër saj, përkatësisht t'i përdorë hipotezat, të cilat nuk shërbejnë për ta forcuar provën e saj, por vetëm për të treguar se kundërshtari nuk di sa duhet për objektin kontestues që të mund të lëvdërohet se nga aspekti spekulativ është në përparësi në raport me ne.

Prandaj, në fushën e mendjes së kulluar hipotezat janë të lejuara vetëm si armë lufte: jo me qëllim që me anë të tyre të themelohet ndonjë e drejtë, por vetëm me qëllim që kjo e drejtë të mbrohet. Por këtu kundërshtatrin prore duhet kërkuar në vetë ne, sepse mendja spekulative në përdorimin e saj transcendental është më vete dialektike. Vërejtjet, nga të cilat do të mund të frikësohemi gjenden në vetë ne. Ne patjetër duhet t'i kërkojmë këto si kërkesa, të cilat janë të lashta, por të cilat kurrë nuk vjetrohen për të mund që në zhdukjen e tyre të themelojmë një paqe të amshueshme. Paqja e jashtme është vetëm aparente. Është e domosdoshme të zhduket vetë embrioni i kontesteve, i cili gjendet në natyrën e mendjes njerëzore. Por në ç'mënyrë do të mund ta çrrënjosim këtë nëse nuk do t'ia japim lirinë, për më tepër edhe ushqimin në mënyrë që të na dëftohet në barin e keq, i cili del nga ky embrion dhe, pastaj, ta zhdukim me

rrënjë? Prandaj, mendoni vetë për vërejtjet, deri te të cilat nuk ka ardhur ende asnjë kundërshtar, dhe, për më tepër, jepjani hua armët ose lëshojani vendin më të mirë çfarë vetë ai mund ta dëshirojë. Në këtë rast nuk keni pse të frikësoheni, por mund të shpresoni se për vetveten e juaj do ta siguroni një pronë, e cila në të ardhmen kurrë më nuk do t'u ekspozohet sulmeve.

Në përbërje të armatimit të juaj bëjnë pjesë, pra, edhe hipotezat e mendjes së kulluar, të cilat ani pse paraqesin vetëm armë prej plumbit (meqenëse nuk janë çelnikosur me kurrfarë ligje të përvojës), prapëseprapë kanë po atë forcë çfarë kanë ato armë, të cilat do të kishte mund t'i përdorë ndonjë kundërshtar juaji. Prandaj, nëse kundër supozimit tuaj (me ndonjë qëllim tjetër e jo me qëllim spekulativ), kundër supozimit se ekziston shpirti, i cili, nga natyra e tij, është imaterial, dhe i cili nuk i është ekspozuar kurrfarë ndryshimi trupor, i thekson vështirësitë: se, megjithëkëtë, përvoja, si duket, provon se edhe zhvillimi dhe shkatërrimi i fuqive tona shpirtërore paraqesin vetëm modifikime të ndryshme të organeve tona, në rastin e këtillë ajo do të kishit mund që fortësinë e provave të tij ta dobësojë në këtë mënyrë: duke supozuar se trupi i jonë është vetëm një dukuri themelore, me të cilën, si me kushtin e vet, është në lidhje me gjendjen e tanishme (në jetë) e tërë shqisësia e gjithmbarshme e së bashku me këtë edhe mendimi. Ndarja nga trupi do të thotë fundi i këtij përdorimi ndijor i kësaj fuqie tuaj njohëse dhe fillimi i përdorimit intelektual të saj. Prandaj, trupi nuk do të kishte qenë shkak i mendimit, por vetëm një kusht i tij, i cili e kufizon atë; prandaj do të kishim mund të konsiderojmë se me anë të tij përsoset jeta ndijore dhe animale, por me të po aq do të pengohet jeta e kulluar dhe spirituale dhe, prandaj, vartësia e asaj forme të parë të jetës nga organet trupore nuk do të kishte provuar asgjë rreth vartësisë së tërë jetës nga gjendja e organeve tona. Por ju do të kishit mund të shkoni edhe më larg dhe të gjeni dyshime krejtësisht të reja, të cilat ose ende nuk janë theksuar ose ende nuk janë zbatuar në mënyrë të mjaftueshme.

Rastësia e lindjes, e cila te njeriu sikurse dhe te krijesat e zhveshura nga mendja varet nga rrethanat e përveç kësaj shpeshherë edhe nga kushtet e ekzistencës, nga regjimi, nga disponimi dhe qëllimet e tij, bile shpeshherë edhe nga mëkatet, paraqet një vështirësi të madhe për atë mendim, sipas të cilit një krijesë, jeta e së cilës ka zënë fill në kushtet e tilla të pavolitshme dhe e cila krejtësisht varet nga ne, duhet të jetë e amshueshme. Sa i përket kohëzgjatjes së tërë gjinisë (këtu në Tokë) kjo vështirësi, ka pak rëndësi pasi rasti që në atë që është e përveçme është prapëseprapë nën një rregull në tërësi; por nga aspketi i çdo individi të presësh nga kushtet e këtilla të pakonsiderueshme një veprim të tillë të fuqishëm kjo duket, në çdo rast, gjë shumë e dyshimtë. Megjithëkëtë, kundër kësaj ju do të kishit mund të paraqitni një hipotezë transcendentale: se pikërisht e tërë jeta është vetëm inteligjibile, se nuk i ekspozohet kurrfarë ndryshimesh të kohës dhe, pra, se as nuk ka filluar me të lindur e as nuk do të përfundojë me vdekje; se jeta e kësaj bote është vetëm e vetëm një dukuri e thjeshtë, domethënë një përfytyrim ndijor për jetën e kulluar shpirtërore dhe se e tërë bota ndijore është vetëm një pamje e thjeshtë, e cila pezullon përpara vetëdijes sonë të tanishme, dhe se ëndërrimi më

vete nuk ka kurrfarë realiteti; se sikur të kishim mund t'i sodisnim gjësendet dhe vetveten tonë ashtu *çfarë jemi më vete,* atëherë do të kishim kuptuar se gjendemi në një botë të natyrave spirituale dhe se bashkësia e jonë reale me këto as nuk fillon me të lindur e as nuk do të përfundojë me vdekjen trupore (meqenëse lindja dhe vdekja janë vetëm dukuri) etj.

Edhe pse për tërë këtë që kemi theksuar në mënyrë hipotetike e me qëllim të mbrojtjes nga sulmet e kundërshtarit absolutisht nuk dimë asgjë e këtë as që e vërtetojmë seriozisht, sepse e tëra kjo nuk është bile as një ide e mendjes, por paraqet një koncept të trilluar me qëllim që të mbrohemi, prapëseprapë, në këtë rast ne veprojmë plotësisht në përputhje me mendjen, sepse ne kundërshtarit, i cili hiqet se i ka shterrur të gjitha mundësitë, kurse, në të vërtetë, gabimisht e merr mangësinë e kushteve empirike të tyre si provë e mundësisë absolute të asaj, në të cilën ne besojmë, ne, po them, kundërshtarit tonë ia tregojmë këtë: se ai, sipas ligjeve të thjeshta të përvojës gjithashtu nuk mund ta përfshijë tërë fushën e gjësendeve të mundshme më vete (das ganze Feld möglicher Dinge an sich) sikundër as ne nuk jemi në gjendje që në mënyrë të arsyeshme të fitojmë asgjë jashtë përvojës. Për atë që mjetet e këtilla hipotetike mbrojtëse i drejton kundër kërkesave të tepruara të një kundërshtari, i cili mohon në mënyrë të paskrupull nuk duhet menduar se ai këto opinione dëshiron t'i bëjë bindje të veta të njëmendta. Ai i braktisë këto me të përgënjeshtruar të paragjykimeve dogmatike të kundërshtarit të vet. Sepse, me të vërtetë, sado modeste dhe e përkorë të duket sjellja e atij që ndaj pohimeve të tjetrit ka një qendrim të përmbajtur dhe negativ, prapëseprapë nëse ai vërejtjeve të veta dëshiron t'u jap rëndësinë e provës në të mirë të doktrinës së kundërt, në rastin e këtillë kërkesa e tillë tregon gjithashtu një mendjemadhësi dhe krenari sikur ai të ishte rreshtuar në anën e asaj pale, e cila i parashtron pikëpamjet pozitive.

Nga kjo shihet: se në përdorimin spekulativ të mendjes hipotezat nuk kanë ndonjë të vlejtur opinionesh më vete, por vetëm ndaj kërkesave të kundërta të tepruara transcendentale, sepse, me të vërtetë, zgjerimi i parimit të përvojës së mundshme në mundësinë e gjësendeve në përgjithësi është gjithashtu transcedentale sikundër edhe pohimi i realitetit objektiv të atyre koncepteve, objektet e të cilave mund të gjenden vetëm e vetëm jashtë kufijve të çdo përvoje të mundshme. Ajo, për të cilën mendja e kulluar gjykon në mënyrë asertorike ose duhet patjetër të jetë e domosdoshme (si dhe çdo gjë tjetër që mendja njeh) ose nuk do të thotë absolutisht asgjë. Prandaj, mendja e kulluar, në të vërtetë, nuk ngërthen në vete kurrfarë opinioni. Hipotezat e përmendura janë vetëm gjykime problematike, të cilat pak së paku nuk mund të përgënjeshtrohen ani pse, gjithashtu, as nuk mund të provohen me asnjë gjë dhe, prandaj, ato janë vetëm opinione thjesht private, nga të cilat, megjithëkëtë, nuk mund të heqim dorë për arsye të skrupullave (për më tepër, për arsye të paqes së brendshme), të cilat zgjohen në ne. Në këtë formë ne duhet patjetër t'i mbajmë dhe t'i ruajmë me kujdes për t'u mos paraqitur si propozicione, të cilat më vete janë të sigurta dhe të cilat kanë një të vlejtur absolut dhe me qëllim që mendjen të mos e gulfatim me fiksione dhe me iluzione.

Pjesa e parë kryesore

Kaptina e katërt

Disiplina e mendjes së kulluar nga aspekti i provave të saj

Ndryshe nga të gjitha provat e tjera të njohjes sintetike *a priori*, provat e propozicioneve transcendentale dhe sintetike kanë një veçori, e cila konsiston në faktin se mendja në to, me ndërmjetësimin e koncepteve të veta, nuk mund t'i drejtohet objektit drejtpërdrejt, por paraprakisht duhet patjetër të provojë të vlejturit objektiv të këtyre koncepteve dhe mundësinë e sintezës së tyre *a priori*. Ky rregull nuk është i domosdoshëm vetëm për arsye të maturisë, por ka të bëjë me thelbin dhe mundësinë e vetë këtyre provave. Nëse unë duhet a priori të dal jashtë një koncepti për objektin, atëherë unë këtë nuk mund ta bëj pa ndonjë udhëzues të posaçëm, i cili gjendet jashtë këtij koncepti. Në matematikë këtë udhëzues të sintezës sime e paraqet perceptimi a priori dhe në të të gjitha përfundimet mund të nxirren drejtpërdrejt në bazë të perceptimit të kulluar. Në njohjen transcendentale, përderisa të ketë punë vetëm me konceptet e arsyes, rolin e këtij udhëzues e luan përvoja e mundshme. Ç'është e vërteta, prova nuk tregon: se koncepti i dhënë (për shembull koncepti për atë që ndodh) nuk çon drejtpërdrejt kah koncepti tjetër (kah koncepti i shkakut), sepse një kalim i tillë do të kishte thënë një kërcim, i cili nuk do të mund të arsyetohej, por ai tregon se vetë përvoja, përkatësisht vetë objekti i përvojës nuk do të kishte qenë i mundshëm pa një lidhje të tillë. Prandaj, prova do të duhej patjetër të tregojë njëkohësisht se si mund të arrijmë në mënyrë sintetike dhe a priori deri te ndonjë njohje e tillë për gjësendet, njohje, e cila gjendet në konceptin e këtyre gjësendeve. Nëse nuk kihet kujdes për këtë, atëherë provat nxitojnë marrëzisht dhe pa kurrfarë qëllimi kah ai vend ku i drejton elani i asociacionit të fshehur sikurse uji që ka dal jashtë shtratit të tij. Aparenca e bindjes, e cila mbështetet në shkaqet subjektive të asociacionit dhe e cila konsiderohet si njohje ndonjë afiniteti natyror nuk mund të qëndrojë megjithë dyshimin, i cili doemos duhet të paraqitet në mënyrë krejtësisht të natyrshme lidhur me sjelljet e këtilla të guximshme. Që këndej, edhe të gjitha përpjekjet që janë bërë me qëllim të provohet parimi i arsyes, së mjaftueshme kanë mbetur, sipas të gjithë njohësve të mirë të kësaj çështjeje, pa kurrfarë suksesi dhe, prandaj, para se të paraqitet kritika transcendentale, filozofët, pasi që, megjithëkëtë, nuk kanë mund të heqin dorë nga ky parim, më shumë kanë dashur të thirren me ngulm në mendjen e shëndoshë njerëzore (kurse ky vendstrehim prore tregon se çështja e mendjes gjendet në një gjendje deshperative) se të bëjnë përpjekje të reja me anë të provave dogmatike.

Por nëse propozicioni, të cilin duhet provuar, paraqet ndonjë pohim të mendjes së kulluar dhe nëse, për më tepër, unë dua të dal jashtë koncepteve të mi përvojësorë vetëm me anë të ideve, atëherë ajo provë aq më parë do të duhej patjetër në vete të ngërthejë arsyetimin e një akti të tillë të sintezës (nëse ai do të

kishte qenë i mundshëm) si kusht i domosdoshëm i fuqisë provuese të tij. Prandaj, në çfarëdo mënyre që gjoja prova e natyrës së thjeshtë të substancës sonë mendimore të tregohet si gjasore, prapëseprapë kundër kësaj prove paraqitet doemos ky dyshim: meqenëse thjeshtësia absolute në të vërtetë nuk është kurrfarë koncepti, i cili mund të vëhet në një marrëdhënie të drejtpërdrejtë me ndonjë perceptim, por si ide doemos duhet të nxirret vetëm me anë të të përfunduarit, atëherë është e pamunshme të kuptohet se në ç'mënyrë vetëdija e thjeshtë (*das blosse Bewusstsein*), e cila është e përmbajtur ose, së paku, mund të jetë e përmbajtur në *çdo mendim* ani pse ajo është po aq një përfytyrim i thjeshtë (*eine einfache Vorstellung*), mund të më çon kah vetëdija dhe njohja e një gjësendi, i cili është i vetmi ku mendimi mund të gjendet, sepse, me të vërtetë, nëse unë e përfytyroj forcën e një trupi në lëvizje, atëherë ky trup, në këtë pikëpamje, për mua është unitet absolut dhe përfytyrimi im për të tregohet si i thjeshtë. Për këtë arsye, këtë përfytyrim unë mund ta shprehi me anë të lëvizjes së një pikë pasi vëllimi i këtij trupi, në këtë rast, nuk luan kurrfarë roli, për ç'arsye, pa zvogëlimin e forcës, mund të merret me mend arbitrarisht si i vogël, madje edhe si të tillë sikur gjendet në një pikë. Megjithëkëtë, nga këtu nuk mund të përfundoj: nëse mua më është e dhënë vetëm forca lëvizëse e një trupi, këtë trup mund ta marr me mend si substancë e thjeshtë dhe këtë për arsye se përfytyrimi i tij, duke abstraktuar nga çdo madhësi e hapësirës, është i thjeshtë. Tash unë e zbuloj një paralogjizëm ngase thjeshtësia në abstraksion dallon krejtësisht nga thjeshtësia në objekt dhe ngase *uni*, i cili në kuptimin abstrakt *në vete* nuk ngërthen kurrfarë llojllojshmërie, në kuptimin tjetër, në të cilin ai ka domethënien vetëm të shpirtit, mund të jetë një koncept shumë i ndërlikuar, domethënë mund të tregojë dhe në vetvete të përfshijë shumë gjësende. Por që ky paralogjizëm të mund që më parë të hamendet (meqenëse pa një hamendje të tillë paraprake kurrë nuk do të na ishte paraqitur dyshimi kundër provës), atëherë është absolutisht e domosdoshme që prore të kihet në dorë ndonjë kriter i mundësisë së propozicioneve të tilla sintetike të cilat duhet të provojnë më shumë se ç'mund të na japë përvoja; ky kriter qëndron në faktin se prova nuk nxirret drejtpërsëdrejti në raport me predikatin, i cili kërkohet, por vetëm me ndërmjetësimin e një parimi, i cili bën që koncepti i jonë i dhënë *a priori* të zgjerohet deri tek idetë dhe që idetë të mund të realizohen. Nëse prore do të jemi kështu të kujdesshëm, nëse para se të përpiqemi të provojmë të persiatim në mënyrë të mençur për atë se në ç'mënyrë dhe me ç'të drejtë mund të shpresojmë për një zgjërim të tillë në mbështetje të mendjes së kulluar dhe, në këtë rast, nga ku do të mund t'i marrim këto dituri, të cilat nuk mund të zhvillohen nga konceptet dhe as nuk mund të anticipohen në raport ndaj përvojës së mundshme: atëherë vetvetes mund t'i kursejmë shumë përpjekje të vështira e, megjithëkëtë, të pafrytshme, duke mos pritur nga mendja asgjë që e kapërcen fuqinë e saj ose duke ia nënshtruar mendjen disiplinës së maturisë, mendje kjo që me rastin e paraqitjes së synimit të saj spekualtiv për t'u zgjeruar, nuk mund të kufizohet lehtë.

Prandaj, rregulli i parë është ky: nuk duhet të tentoni me kurrfarë provash transcendentale para se të persiatni dhe të gjeni arsyetim për këtë: nga do t'i

merrni ato propozicione themelore, për të cilat keni ndërmend t'i mbështetni këto prova dhe me ç'të drejtë mund të prisni nga ato përfundime të suksesshme. Nëse këto janë propozicione themelore të arsyes (për shembull propozicioni i shkakësisë), atëherë është punë e kotë nëse dëshironi që me anë të tyre të arrini tek idetë e mendjes së kulluar, sepse këto vlejnë vetëm për objektet e përvojës së mundshme. E nëse këto duhet të jenë propozicione themelore të mendjes së kulluar, atëherë çdo mundim i tillë është përsëri i kotë, sepse vërtet mendja e kulluar në vete ngërthen propozicione themelore, por si propozicione themelore objektive ata të gjithë tok kanë karakter dialektik dhe gjithsesi mund të kenë rëndësi vetëm si parime rregullative të bashkimit sistematik të zbatimit të mendjes në përvojë. Nëse, megjithëkëtë, gjoja provat e tilla janë të pranishme, atëherë megjithë bindshmërin e tyre mashtruese shënoni *non liquet* të fuqisë suaj të pjekur të të gjykuarit; dhe, megjithëse, ende nuk mund ta zbuloni karakterin mashtrues të këtyre, prapëseprapë keni plot të drejtë të kërkoni deduksionin e propozicioneve themelore, të cilat janë përdorë në to; nëse këto propozicione themelore kanë rrjedhur nga mendja e kulluar, atëherë juve deduksioni i tyre kurrë nuk mund të ju sigurohet. Në këtë mënyrë, ju bile as që keni nevojë të merreni me zhvillimin dhe përgënjeshtrimin e çdo iluzioni të pabazë, por sipas aktvendimit të mendjes kritike, e cila kërkon ligje, ju menjëherë mund ta flakni tërë dialektikën, e cila është përplot sofizma.

Veçoria e dytë e provave transcendentale qëndron në këtë: për çdo propozicion transcendental mund të gjendet vetëm *një provë e vetme*. Nëse unë duhet të përfundojë jo sipas koncepteve, por të perceptimit, i cili i përgjigjet, qoftë ky një perceptim i kulluar, si në matematikë, ose një perceptim empirik si në shkencën natyrore, atëherë perceptimi, i cili gjendet në themel, më jep material të llojllojshëm për propozicionet sintetike, material ky, të cilin unë mund ta bashkoj në shumë mënyra, dhe, duke u nisur nga pikat e ndryshme, nëpër rrugë të ndryshme të arrijë deri te po ai propozicion.

Mirëpo, çdo propozicion transcendental niset vetëm nga një koncept dhe shpreh kushtin sintetik të mundësisë së objektit ndaj këtij koncepti. Prandaj, bazë e provës mund të jetë vetëm një, sepse përveç konceptit me të cilin fillohet nuk ekziston asgjë tjetër, me anë të së cilës objekti do të kishte mund të përcaktohet dhe, prandaj, prova në vetvete mund të ngërthejë vetëm e vetëm përcaktimin e objektit në përgjithësi ndaj atij koncepti, i cili edhe vetë është gjithashtu, një. Për shembull propozicionin: çdo gjë që ndodh e ka shkakun e vet ne e kemi nxjerr në analitikën transcendentale nga i vetmi kusht i mundësisë objektive të një koncepti për ngjarjen në përgjithësi, përkatësisht nga fakti: se do të kishte qenë e pamundshme që një ngjarje të përcaktohet në kohë, përkatësisht që kjo ngjarje të përcaktohet si diçka që i takon përvojës nëse ajo ngjarje nuk gjendet nën një rregull të tillë dinamik. Ky rregull është njëkohësisht e vetmja bazë e mundshme e provës, sepse ngjarja e përfytyruar ka të vlejtur objektiv, përkatësisht vërtetësi vetëm për arsye se objekti për konceptin përcaktohet me anë të ligjit të shkaktësisë. Ç'është e vërteta deri më tash janë bërë edhe përpjekje të tjera që ky propozicion themelor të provohet, për shembull të

nxirret nga koncepti i rastësisë; mirëpo, nëse këtë provë e kundrojmë me kujdes, atëherë si tipar të rastësisë ne e konsiderojmë vetëm *ngjarjen*, përkatësisht vetëm ekzistencën, të cilës i paraprinë joekzistenca e objektit, dhe në këtë mënyrë përsëri ktheheni në po atë bazë të mëparshme të provës. Nëse duhet ta provojmë propozicionin: çdo gjë që mendon është e thjeshtë, atëherë nuk ndalemi te llojllojshmëria e mendimit, por vetëm mbetemi te koncepti *Unë*, koncept ky që është i thjeshtë dhe me të cilin ka të bëjë çdo mendim. Çështja qëndron po kështu edhe me provën transcendentale për ekzistencën e zotit, e cila mbështetet në lidhjen e ndërsjellë të konceptit me qenien më reale dhe të konceptit për qenien e domosdoshme, dhe zatën askund gjetkë nuk mund të kërkohet.

Kjo vërejtje kritike e thjeshton së tepërmi kritikën e të gjitha pohimeve të mendjes. Aty ku mendja punën e vet e kryen me ndërmjetësimin e koncepteve, aty është e mundshme vetëm një provë e vetme, nëse fare është e mundshme çfarëdo prove. Së këndejmi, nëse shihni se dogmatiku paraqitet me dhjetë prova, atëherë mund të jeni të bindur se ai, në të vërtetë nuk ka asnjë provë. Sepse, sikur ai vërtet të kishte ndonjë provë (siç duhet të jetë lidhur me çështjet e mendjes së kulluar), e cila do të provonte në mënyrë apodiktike, atëherë për ç'arsye atij do t'i nevojiteshin provat e tjera? Qëllimi i tij është po ai i avokatit në parlament: një provë është për këtë anëtar, kurse kjo provë tjetër për atë anëtar të parlamentit, përkatësisht me qëllim të shfrytëzimit të dobisë së vetë gjykatësve, të cilët duke mos u thelluar në çështje dhe me qëllim që sa më shpejt ta heqin qafe punën e tyre, u përvishen asaj gjëje, e cila së pari u bie ndër mend dhe sipas të kësaj marrin vendim.

Rregulli i tretë i posaçëm që vlen për mendjen e kulluar, kur kjo në të provuarit transcendental i nënshtrohet disiplinës, është ky: provat e mendjes kurrë nuk duhet të jenë *apagogjike*, por prore *ostensive*. Prova e drejtpërdrejtë apo ostensive në çdo lloj të njohjes është ajo provë, e cila bindjen rreth vërtetësisë e lidh njëkohësisht me diturinë për burimet e kësaj vërtetësie; ndërkaq, prova apagogjike vërtet mund të shkaktojë sigurinë, por jo edhe kuptueshmërinë e të vërtetës në pikëpamje të lidhjes me bazat e mundësisë së saj. Për këtë arsye, provat apagogjike, para së gjithash, janë mjete ndihmëse në rast nevojash e jo metodë, e cila do t'u përgjigjej të gjitha qëllimeve të mendjes. Por, në krahasim me provat e drejtpërdrejta, provat apagogjike janë, prapëseprapë, në pikëpamje të evidencës, në një përparësi në raport me këto, ngase në çdo rast kundërthënia tregon më shumë qartësi në përfytyrim se lidhja më e mirë dhe, në këtë mënyrë, më shumë i afrohet evidencës së një demonstrimi.

Shkaku i njëmendtë i zbatimit të provave apagogjike në shkenca të ndryshme qëndron në këtë. Nëse bazat, nga të cilat duhet nxjerr ndonjë dituri, janë shumë të llojllojshme ose thellësisht të fshehura, atëherë ne e shtrojmë pyetjen: a thua kjo dituri mos mund të nxirret në mbështetje të rrjedhojave të saj? Mirëpo *modus ponens*, i cili vërtetësinë e një njohjeje e nxjerr nga vërtetësia e rrjedhojave të saj, do të kishte qenë i lejuar vetëm nëse të gjitha rrjedhojat e mundshme që pasojnë nga kjo njohje do të kishin qenë të vërteta, sepse, në këtë rast, për këto rrjedhoja është e mundshme vetëm një dhe e vetmja bazë, e cila, për

këtë arsye, është baza e njëmendtë. Mirëpo, kjo metodë është e pazbatueshme ngase është jashtë fuqisë sonë t'i hetojmë të gjitha rrjedhojat e mundshme të cilitdo propozicion të aprovuar; megjithëkëtë, mënyra e këtillë e të përfunduarit përdoret ani pse, kuptohet vetvetiu, me njëfarë maturie, atëherë, kur diçka duhet provuar vetëm si një hipotezë me ç'rast pranohet të përfunduarit sipas analogjisë, të përfunduar që mbështetet në këtë premisë: nëse të gjitha rrjedhojat që janë gjurmuar përputhen me një bazë të aprovuar, atëherë me këtë do të përputhen edhe të gjitha rrjedhojat e tjera. Mirëpo, *modus tolens*, njëri ndër përfundimet e mendjes, në të cilin nga rrjedhojat nxirren bazat apo arsyet (*von den Folgen auf die Gründe schlissen*), jep jo vetëm prova të rrepta, por edhe prova veçanërisht të lehta, sepse, me të vërtetë, nëse edhe vetëm nga një propozicion nxjerrim vetëm një të vetmën rrjedhojë të rreme, atëherë edhe vetë ky propozicion është i rremë. Prandaj, në vend që në një provë ostensive ta kalojmë tërë vargun e arsyeve, i cili mund të çojë deri te vërtetësia e ndonjë njohjeje më anë të të hetuarit të plotë të mundësisë së tij, mjafton të gjendet se vetëm një rrjedhojë nga e kundërta e kësaj njohjeje është e rreme dhe atëherë edhe vetë kjo njohje e kundërt të tregohet e rreme, kurse njohja, të cilën kemi dashur ta provojmë si e vërtetë.

Por, metoda apagogjike e të provuarit mund të përdoret vetëm në ato shkenca, në të cilat nuk është e mundshme që ana subjektive e përfytyrimeve tona të paraqitet në vend të anës objektive të tyre, domethënë në vend të diturisë për atë që gjendet në objekt. Ku ky zëvendësim është bërë zakon, aty më shpesh do të duhej të ndodhë që një gjykim, i cili paraqet kundërtinë e ndonjë propozicioni ose është në kundërthënie vetëm me kushtet subjektive të të menduarit e jo me vetë objektin, ose mund të ndodhë që të dy propozicionet të jenë në kundërthënie me njëri-tjetrin vetëm me një kusht të vetëm subjekti, i cili gabimisht konsiderohet si kusht objektiv, dhe pasi arsyeja është e rreme atëherë që të dy propozicionet mund të jenë të rreme, kështu që është e mundshme që nga karakteri i rremë i një propozicioni të nxirret vërtetësia e propozicionit tjetër.

Ky subrepcion është i pamundshëm në matematikë; që këndej provat apagogjike të jenë plotësisht me vend. Meqenëse në të çdo gjë mbështetet në perceptimet empirike, në shkencën natyrore ky zëvendësim mund të evitohet shpeshherë me anë të krahasimit të shumë vrojtimeve; megjithëkëtë, në shkencën natyrore prova apagogjike është e parëndësishme në shumë pikëpamje. Mirëpo, të gjitha përpjekjet transcendentale të mendjes së kulluar bëhen në fushën e mediumeve të njëmendta të dukjes dialektike, domethënë në fushën e asaj që është subjektive e që mendjes i tregohet në premisat e saj ose që, për më tepër, i imponohet si diçka objektive. Së këndejmi, sa u përket propozicioneve sintetike, këtu assesi nuk lejohet që pohimet të arsyetohen me anë të përgënjeshtrimit të kundërtisë së tyre. Sepse me të vërtetë ky përgënjeshtrim do të thotë ose thjesht paraqitet në konfliktet midis opinionit të kundërt dhe të kushteve subjektive të të kuptuarit me anë të mendjes sonë, kurse kjo ende nuk na jep të drejtë ta flakim vetë çështjen (si, për shembull, domosdoshmërinë e pakushtëzuar në ekzistencën e një qenieje, ne kurrsesi nuk mund ta kuptojmë dhe që këndej kjo

pamundësi e jona, e trajtuar në mënyrë *subjektive*, me të drejtë i kundërvëhet çdo prove spekulative për ndonjë qenie të domosdoshme më të lartë, por nuk i kundërvëhet me të dretjë edhe mundësisë së një qenieje të tillë primordiale *më vete*) ose që të dy palët, si ata që pohojnë, ashtu edhe ata që mohojnë, të mashtruar me një dukje transcedentale, nisen nga një koncept i pamundshëm për objektin dhe atëherë paraqitet rregulli: *non entis nulla sunt praedicata*, që të dyjat janë të rreme: si ajo që do të vërtetohej për objektin, ashtu edhe ajo që do të mohohej për të dhe, pra, në mënyrë apagogjike, me anë të përgënjeshtrimit të kundërtisë, nuk mund të arrihet njohja e së vërtetës. Kështu, për shembull, nëse supozojmë se bota ndijore në totalitetin e saj është e dhënë *më vete*, atëherë nuk është e saktë se ajo, nga hapësira, duhet patjetër të jetë ose e kufishme ose e pakufishme, ngase që të dy këto propozicione janë të rreme, sepse me të vërtetë dukuritë (si përfytyrime të thjeshta), të cilat, megjithëkëtë, do të kishin qenë të dhëna *më vete* (si objekte) janë diçka e pamundshme dhe pafundësia e kësaj tërësie të fantazuar do të kishte qenë vërtet e pakushtëzuar, por do të kishte qenë në kundërthënie (pasi çdo gjë në dukuri është e kushtëzuar) me përcaktueshmërinë e pakushtëzuar të madhësisë, e cila, prapëseparpë, paraqitet në këtë koncept.

Metoda apagogjike e argumentimit është ai mashtrim i njëmendtë, i cili prore i ka tërhequr aderuesit e themelisë së kuazifilozofëve dogmatikë; ajo është si të thuash, ai kampion, i cili don ta provojë nderin dhe të drejtën e pakontestueshme të palës së vet duke u shtirë se është i aftë të kapet me secilin që do të dyshonte në të, megjithëkëtë, një vetëbesim i këtillë fare nuk i kontribuoi vetë kauzës, por vetëm flet për fuqinë respektive të kundërshtarit dhe këtë vetëm në anën e atij që sulmon. Duke parë se secili nga luftëtarët me radhë bëhen herë fitues e herë humbës, spektatorët shpeshherë e ndjejnë veten të nxitur të shikojnë në mënyrë skeptike në vetë objektin e kontestit. Megjithëkëtë, ata nuk kanë arsye për një gjë të tillë dhe është mjaft t'u klithet: *non defensoribus istis tempus eget*. Çdonjëri është i detyruar ta mbrojë kauzën e vet sipas ndonjë prove të arsyeshme, provë kjo që është nxjerr në mbështetje të deduksionit transcendental të bazave të saj, kjo do të thotë drejtpërsëdrejti të shihet se ç'mund të paraqesin në të mirë të vetvetes kërkesat e tij të mendjes. Sepse me të vërtetë, nëse kundërshtari i tij mbështetet në arsyet subjektive, atëherë ai vërtet lehtë mund të përgënjeshtrohet, por kjo nuk ka asnjë dobi për dogmatikun, i cili, rëndom, po ashtu mbështetet në shkaqet subjektive të gjykimit, dhe, pra, kundërshtari i tij gjithashtu mund ta mbështet për mur. Mirëpo, nëse që të dy palët do të veprojnë sipas metodës së argumentuar të drejtpërdrejtë, atëherë ose vetë do ta venerojnë vështirësinë dhe, bile pamundësinë e shkoqitjes së vërtetimeve të tyre, dhe, së këndejmi, do të mund të apelojnë në të drejtën për vjetërsimin ose kritika do ta zbulojë dukjen dialektike dhe mendjen e kulluar ta detyrojë që në zbatimin spekulativ të heqë dorë nga kërkesat e tepruara të saja, dhe të tërhiqet brenda kufijve të fushes së vet, përkatësisht brenda kufijve të fushës së propozicioneve themelore praktike.

Pjesa e dytë kryesore

e doktrinës transcendentale të metodës

Kanoni i mendjes së kulluar

Është gjë poshtëruese për mendjen njerëzore që ajo në përdorimin e saj të kulluar nuk arrinë asgjë dhe që, për më tepër, ka nevojë për ndonjë disiplinë, e cila do t'i kishte frenuar deliktet e saj dhe e cila do të kishte mbrojtur atë nga iluzionet, të cilat rrjedhin nga këtu. Por, në anën tjetër, mendjen e ngrit dhe ia krijon një vetëbesim fakti se këtë disiplinë patjetër duhet dhe mund ta nxjerrë ajo vetë e të mos pranojë për vetveten ndonjë censure tjetër, dhe gjithashtu fakti se ata kufij, të cilët ajo duhet t'ia vë patjetër pëdorimti të vet spekulativ në të njëjtën kohë i kufizojnë kërkesat sofistike të çdo kundërshtari dhe, kështu, tërë atë që ende do të kishte mbetur për të nga kërkesat e dikurshme të tepruara të saj, ajo mund t'i sigurojë nga të gjitha sulmet kundërshtare. Prandaj, dobia më e madhe e ndoshta dobia e vetme nga çdo filozofi e mendjes së kulluar është vetëm dobia negative, sepse me të vërtetë kjo filozofi nuk shërben si organ për zgjerimin e njohjes sonë, por si disiplinë i shërben përcaktimit të kufijve të saj, dhe në vend që të zbulojë të vërtetën ajo bën një shërbim modest, duke i penguar lajthimet.

Megjithëkëtë, patjetër duhet të ekzistojë kudo qoftë ndonjë burim i njohjeve pozitive, të cilat i takojnë fushës së mendjes së kulluar, dhe të cilat, ndoshta vetëm për arsye të ndonjë keqkuptimi, shkaktojnë lajthime, kurse në të vërtetë përbëjnë qëllimin e njëmendtë, kah i cili synon mendja. Sepse, në të kundërtën, cilit shkak do të mund t'ia përshkruanim etjen e pashuar të mendjes që me çdo kusht të ngulë me këmbë të fortë kudo qoftë jashtë kufijve të përvojes? Ajo i hamend objektet që për të paraqesin një interes të madh. Ajo niset rrugës së spekulacionit me qëllim t'u afrohet këtyre objekteve; mirëpo, këto objekte ikin para saj. Është për të besuar se për mendjen mund të shpresomë një fat më të mirë në të vetmen rrugë që ende ka mbetur për të, përkatësisht në rrugën e përdorimit *praktik.*

Me kanon unë kuptoj bashkësinë e propozicioneve themelore a priori për përdorimin e drejtë të disa fuqive njohëse në përgjithësi. Kështu në pjesën e saj analitike logjika është kanon i arsyes dhe i mendjes në përgjithësi (*ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt*), por vetëm nga ana formale, sepse ajo abstrakton nga çdo përmbajtje. Kështu, analitika transcendentale është kanon i *arsyes* së kulluar, sepse vetëm kjo është e aftë për njohje të njëmendta sintetike a priori. Aty përdorimi i drejtë i ndonjë fuqie njohëse nuk është i mundshëm aty nuk ekziston kurrfarë kanoni. Nga të gjitha provat e nxjerra deri më tash është e qartë se çdo njohje sintetike e *mendjes* se kulluar në përdorimin e saj spekulativ është absolutisht e pamundshme. Prandja, nuk ekziston kurrfarë kanoni për përdorimin spekulativ të mendjes (meqenëse ky përdorim i tij ka karakter krejtësisht dialektik), por e tërë logjika transcendentale është, në këtë pikëpamje,

vetëm e vetëm disiplinë. Prandaj, nëse fare ekziston ndonjë përdorim i drejtë i mendjes së kulluar, për të cilin, në këtë rast, patjetër duhet të ekzistojë ndonjë *kanon*, atëherë ai kanon nuk do të ketë të bëjë me përdorimin spekulativ të mendjes, por me *përdorimin e saj praktik*, të cilin tash duam ta gjurmojmë.

KANONI I MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e parë

Qëllimi më i lartë i përdorimit të kulluar të mendjes sonë

Natyra e saj mendja synon të dalë jashtë përvojës dhe në përdorimin e kulluar dhe me ndërmjetësimin e vetë ideve të ngritet deri te kufijtë e fundit të tërë njohjes, dhe pas përfundimit të rrethit të saj të qetësohet në një tërësi sistematike, e cila ekziston më vete. A thua tash ky synim mbështetet vetëm në interesin spekulativ të mendjes apo, përkundrazi, vetëm e vetëm në interesin praktik të saj?

Tash do ta anashkaloj suksesin e mendjes në pikëpamje spekulative dhe do t'i shqyrtoj vetëm ato çështje, zgjidhja e të cilave paraqet qëllimin e saj të fundit pavarësisht nëse ajo këtë e arrin apo jo, dhe lidhur me atë qëllim, në raport me të cilin të gjitha qëllimet e tjera kanë vetëm vlerën e mjeteve. Sipas natyrës së mendjes, këto qëllime më të larta duhet patjetër të ripërbëjnë një unitet dhe kështu, së bashku, ta përparojnë atë interes të njerëzisë, i cili nuk i nënshtrohet asnjë intersi tjetër më të lartë.

Qëllimi i fundit, në të cilin, fundja, është i drejtuar spekulimi i mendjes në përdorimin transcendental ka të bëjë me tri objekte: në lirinë e vullnetit (*die Freiheit des Willens*), me pavdekshmërinë e shpirtit (*die Unsterblichkeit der Seele*) dhe me ekzistencën e zotit; (*das Dasein Gottes*). Ndaj të tri këtyre çështjeve interesi i kulluar spekulativ i mendjes është shumë i dobët dhe vështirë që për hir të këtij interesi mendja do ta kishte marrë mbi vete një punë të tillë të gjurmimit transcendental, e cila është e lidhur me aq shumë vështirësi ngase nga të gjitha zbulimet që do të ishin arritur në këtë rast nuk mund të bëjë kurrfarë përdorimi, i cili do të ishte dëshmuar i dobishëm *in concreto*, përkatësisht në studimin e natyrës. Ndoshta vullneti është i lirë, por kjo ka të bëjë vetëm me shkakun inteligjibil të dashjes sonë (*unseres Wollen*), sepse sa i përket fenomenit të shfaqjes së vullnetit, përkatësisht sa i përket veprimeve, sipas një maksime të pacenueshme, pa të cilën nuk mund të bëhet kurrfarë përdorimi i mendjes në përvojë, ne ato duhet patjetër t'i shpjegojmë vetëm e vetëm po ashtu sikurse edhe të gjitha dukuritë në natyrë, domethënë në mbështetje të ligjeve të pandryshueshme të saj. Së dyti, ndoshta është e mundshme që edhe natyra spirituale e shpirtit (*die geistige Natur der Seele*) të njihet (e së bashku me të edhe pavdekshmëria e saj), por megjithëkëtë në këtë nuk mund të mështetet as shpjegimi i dukurive të jetës në këtë botë tokësore e as shpjegimi i cilësive të

posaçme të jetës së ardhshme, sepse koncepti i ynë për qenien jotrupore është negativ dhe, prandaj, aspak nuk e zgjeron njohjen tonë e as nuk ofron material për përfundime valide, por vetëm për ëndërrime të zbrazëta, të cilat filozofia nuk i pranon. Së treti, madje edhe sikur të ishte provuar ekzistenca e një inteligjence më të lartë: në mbështetje të saj ne vërtet do të kishim mund ta kuptojmë qëllimsinë në pikëpamje të rregullimit të botës dhe rendin e kësaj bote në përgjithësi, por në asnjë mënyrë nuk do të kishim pasur të drejtë që nga kjo qëllimsi të nxjerrim çfarëdo qoftë forme të posaçme të rregullimit e të rendit, ose të përfundojmë me guxim për to aty ku ky rregullim dhe ky rend nuk mund të perceptohen, sepse rregulli i domosdoshëm i përdorimit spekulativ të mendjes kërkon të mos anashkalohen shkaqet natyrore dhe të mos braktisim atë që mund ta njohim në mbështetje të përvojës dhe kështu atë që e dimë ta nxjerrim nga diçkahi që plotësisht i kapërcen të gjitha njohjet tona. Me një fjalë, këto tri propozicione do të mbeten transcendentale për mendjen spekulative dhe nuk do të kenë kurrfarë rëndësie imanente, përkatësisht ata nuk do të kenë kurrfarë rëndësie për objektet e përvojës dhe në ndonjë mënyrë të jenë të dobishme për ne, por, të kundruar më vete, ata paraqesin rezultatin e përpjekjeve krejtësisht të kota dhe shumë të vështira për mendjen tonë.

Prandaj, nëse këto tri propozicione kardinale nuk janë aspak të nevojshme për *njohjen* e, megjithëkëtë, mendja e jonë i preferon me ngulm, del se rëndësia e tyre duhet patjetër të ketë të bëjë vetëm me fushën *praktike* të jetës.

Praktika është e tëra ajo që është e mundshme me ndërmjetësimin e lirisë. Por nëse kushtet e praktikimit të lirisë janë, nga karakteri i tyre, empirike, atëherë, në këtë rast, mendja mund të ketë vetëm rol rregullativ dhe të shërbejë vetëm për vendosjen e unitetit të ligjeve empirike sikundër, për shembull, në doktrinën për urtësinë, bashkimi i të gjitha qëllimeve, të cilat instinktet tonë na i vënë, në një qëllim, në qëllimin e *lumturisë*, përbën, së bashku me harmonizimin e mjeteve për arritjen e këtij qëllimi, tërë punën e mendjes, e cila, për këtë arsye, mund të sigurojë vetëm ligje *pragmatike* të veprimit të lirë me qëllim të realizimi të qëllimeve, të cilat na i preferojnë shqisat dhe, pra, nuk mund të sigurojë kurrfarë ligje të kulluara, të cilat janë të përcaktuara në mënyrë krejtësisht *a priori*. Përkundrazi, ligjet e kulluara praktike, qëllimet e të cilave mendja i shtron krejtësisht *a priori* dhe të cilat nuk janë të kushtëzuara në mënyrë empirike, por të cilat kërkojnë në mënyrë absolute, ligjet e tilla do të kishin qenë produkte të mendjes së kulluar. Ligje të këtilla janë ligjet *morale* dhe, prandaj, vetëm ligjet e këtilla kanë të bëjnë me përdorimin praktik të mendjes së kulluar, dhe për ta është i mundshëm ndonjë kanon.

Pra, e tërë pajisja e mendjes në këtë punë, e cila mund të quhet filozofi e kulluar (*die man reine Philosophie nennen kann*) në të vërtetë është vetëm për hir të atyre tri çështjeve të përmendura. Këto çështje përsëri kanë qëllimet e tyre më të largëta përkatësisht të përcaktojnë se ç'duhet bërë nëse vullneti është i lirë, nëse ekziston zoti dhe bota e ardhshme. Meqenëse kjo ka të bëjë me sjelljen tonë ndaj qëllimit më të lartë, atëherë del se caku i fundit i natyrës, e cila me rastin e pajisjes se mendjes sonë me urtësi na ka mbikëqyrë, është drejtuar vetëm kah moralja.

Meqenëse në vrojtim po e marrim një objekt, i cili është i huaj[1] për filozofinë transcendentale atëherë është e nevojshme një maturi në mënyrë që të mos bredhim në episoda e kështu ta çrregullojmë unitetin e sistemit e, në anën tjetër, në mënyrë që në këtë material të ri të mos themi më pak dhe të mos anashkalojmë qartësinë ose bindjen. Më mban shpresa se unë do t'i bishtnoj si njerës, ashtu edhe tjetrës, duke iu përmbajtur sa më shumë që është e mundshme anës transcendentale të çështjes, duke anashkaluar krejtësisht atë që do të mund t'i takonte fushës psikologjike, përkatësisht empirike.

Këtu duhet konstatuar para së gjithash se tash për tash do ta përdori konceptin e lirisë vetëm në kuptimin praktik, kurse domethënien transcendentale të këtij koncepti, i cili nuk mund të supozohet në mënyrë empirike si bazë për shpjegimin e dukurive, por që edhe vetë paraqet një çështje të mendjes, këtu e anashkaloi si çështje tashmë që më parë të përfunduar. Sipas karakterit të tij, vullneti është thjesht *animal* (*arbitrim brutum*) nëse mund të përcaktohet vetëm e vetëm me anë të instinkteve ndijore, domethënë në mënyrë *patologjike*. Mirëpo, ai vullnet, i cili mund të determinohet pavarësisht nga instinktet ndijore, pra me anë të motiveve që vetëm mendja i përfytyron, quhet *vullneti i lirë* (*arbitrium liberum*), dhe çdo gjë që është në lidhje me të qoftë si shkak apo arsye (*als Grund*) ose si rrjedhojë (*oder als Folge*) quhet *praktike*. Liria në kuptimin praktik mund të provohet në mbështetje të përvojës, sepse me të vërtetë vullnetin e njeriut nuk e determinon vetëm ajo që ngacmon, domethanë ajo që drejtpërsëdrejti i afikton shqisat tona, por ne kemi fuqi që me ndërmjetësimin e përfytyrimeve për atë që më vonë është e dobishme ose e dëmshme t'i zotërojmë mbresat, të cilat i ngacmojnë lakmitë tona; këto persiatje për atë se ç'duhet dëshiruar nga aspekti i gjendjes sonë të gjithmbarshme, që këndej mendja i paraqet edhe ato ligje, të cilat kanë karakter imperativ, domethënë kanë karakter të *ligjeve*, objekteve *të lirisë*, dhe të cilët tregojnë se *ç'duhet të ndodhë* (*was gaschen soll*) sipas kësaj këto ligje dallojnë nga *ligjet natyrore*, të cilat vlejnë vetëm për atë *që ndodh* për ç'arsye këto ligje të lirisë quhen ligje praktike.

A thua vetë mendja në këto operacione të veta, me të cilat i imponon ligjet është e rideterminuar me anë të disa ndikimeve të tjera, dhe a thua ajo që në raport ndaj instinkteve ndijore quhet liri nuk ritregohet, nga aspeki i shkaqeve vepruese më e afërt apo më e largët, vetëm si natyrë; kjo çështje nuk na intereson në fushën praktike, në të cilën mendjes i drejtohemi, para së gjithash, për *dispozita* lidhur me sjelljet, por kjo është një çështje e kulluar spekulative dhe prandaj këtë mund ta anashkalojmë përdersia të jetë fjala për atë që duhet bërë ose atë që nuk duhet bërë. Dhe kështu, në mbështetje të përvojës e njohim lirinë në kuptimin praktik, përkatësisht si kauzalitet i mendjes në vullnetin e determi-

[1] Të gjitha konceptet praktike kanë të bëjnë me objektin e të pëlqyerit apo të mospëlqyerit, përkatësisht me objektet e kënaqësisë apo të pakënaqësisë dhe, së paku, tërthorazi me objektet e ndjenjave tona. Por, meqenëse ndjenja nuk është fuqi e të përfytyruarit të gjësendeve, por gjendet jashtë fuqisë së gjithmbarshme njohëse, del se elementet e gjykimeve tona, me kusht që kanë të bëjnë me kënaqësin dhe pakënaqësinë, i takojnë filozofisë praktike e jo filozofisë transcendentale, e cila merret vetëm me njohjet e kulluara *a priori*.

nuar, kurse liria transcendentale kërkon pavarësinë e vetë kësaj mendjeje (në pikëpamje të kauzalitetit të saj të fillojë ndonjë varg i dukurive) nga të gjitha shkaqet determinuese të botës ndijore dhe aq më shumë duket se ajo është në kundërthënie me ligjin natyror, domethënë me çdo përvojë të mundshme dhe që këndej mbetet vetëm një çështje. Mirëpo, në zbatimin e saj praktik për mendjen kjo çështje nuk ekziston; prandaj, në kanonin e mendjes së kulluar ne kemi punë vetëm me dy çështje, të cilat kanë të bëjnë me interesin praktik të mendjes së kulluar dhe lidhur me të cilat doemos duhet të jetë i mundshëm ndonjë kanon i zbatimit të saj. Këto dy çështje janë: A ekziston zoti, a ekziston jeta e ardhshme? Çështja lidhur me lirinë transcendentale ka të bëjë vetëm me njohjen spekulative dhe ne atë mund ta anashkalojmë krejtësisht, pasi që kjo për ne është krejtësisht dytësore, kur është fjala për aspektin praktik dhe pasi që për këtë mund të gjendet mjaft në antinominë e mendjes së kulluar.

KANONI I MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e dytë

Ideali i të mirës më të lartë si arsye që determinon qëllimin e fundit të mendjes së kulluar

Në përdorimin e saj spekulativ mendja na ka udhëhequr nëpër fushë të përvojës dhe pasi që në këtë për te askund nuk mund të gjendet satisfaksioni i plotë, ajo na ka bartur në idetë spekulative, por këto, fundja, na kanë rikthyer prapa në përvojë dhe kështu e kanë realizuar qëllimin e tyre në një mënyrë vërtet të dobishme, por mënyrë që është plotësisht e kundërt me shpresat tona. Tash na mbetet ta bëjmë edhe një tentativë: të shohim nëse në përdorimin praktik mund të gjendet mendja e kulluar, nëse ajo në këtë na çon kah idetë, të cilat e arrijnë qëllimin më të lartë të mendjes së kulluar, të cilat i kemi paraqitur më parë dhë nëse ajo, nga aspekti i interesit të saj praktik do të kishte mund të japë atë që nga aspekti spekulativ na ka cunguar plotësisht.

Të gjitha interesat e mendjes sime (edhe ato spekulativë, edhe ato praktike) bashkohen në këto tri çështje:

1. *Ç'farë të di?*
2. *Ç'farë të bëj?*
3. *Ç'farë të shpresoj?*

Çështja e parë është thjesht spekulative. Ne i kemi shtuar (si po i bëj lajka) të gjitha përgjigjet lidhur me këtë çështje dhe, në fundja, kemi gjetur përgjigjen e tillë, me të cilën mendja vërtet duhet të pajtohet dhe me të cilën ka arsye të jetë e kënaqur nëse nuk ia vë veshin fushës praktike; mirëpo, nga ato dy qëllimet e mëdha, kah të cilat është e drejtuar e tërë vëmendja e mendjes së kulluar ne

kemi mbetur aq larg sikundër për arsye të komoditetit personal që në fillim të kishim hequr dorë nga kjo punë. Prandaj, nëse fjala është për njohjen, atëherë së paku, kemi konstatuar përfundimisht dhe me siguri se atë në pikëpamje të atyre dy çështjeve nuk do ta kemi hise kurrë.

Çështja e dytë është thjesht praktike. Si e tillë, ajo vërtet mund t'i takojë mendjes së kulluar, por në këtë rast ajo nuk është transcendentale, por morale për ç'arsye kritika e jonë më vete nuk mund të merret me të.

Çështja e tretë, domethënë: nëse e bëj atë që duhet ta bëj, atëherë ç'mund të shpresoj, është në të njëjtën kohë edhe parktike edhe teorike, kështu që ana praktike e saj shërben si udhërrëfyese për zgjidhje të çështjes teorike dhe për zgjidhjen e çështjes spekulative, nëse ajo ngritet lart, sepse me të vërtetë çdo *shpresë* ka të bëjë me lumturinë dhe ajo është si për jetën praktike ashtu edhe për ligjin moral po ajo që dituria dhe ligji natyror është për njohjen teorike të gjësendeve. Të shpresuarit çon, fundja çon në përfundim se diçka (që determinon qëllimin më të lartë të mundshëm) *ekziston* (që vepron si shkaku më i lartë), *pasi që diçka ndodh.*

Lumturia do të thotë të kënaqurit e të gjitha prirjeve tona (edhe atyre *ekstensive* në pikëpamje të llojllojshmërisë së tyre edhe atyre *intensive* në pikëpamje të shkallës së tyre, edhe *protensive* lidhur me kohëzgjatjen). Ligjin praktik që ka për qëllim lumturinë unë e quaj pragmatik (rregull i urtësisë), kurse ligjin, nëse fare ekziston një ligj i tillë, që ka për qëllim vetëm e vetëm *të bëhem i denjë për lumturi* unë e quaj ligj moral (*Sittengesetz*). Ligji pragmatik këshillon se ç'duhet të bëjmë nëse duam të jemi të lumtur, kurse ligji moral na urdhëron se si duhet të sillemi në mënyrë që të bëhem të denjë për lumturi. Ligji pragmatik mbështetet në parimet empirike, sepse pa ndihmën e përvojës unë nuk di as prirjet e mia, të cilat duhet të kënaqen e as shkaqet natyrore, të cilat mund t'i kënaqin këto prirje. Ligji moral abstrakton nga prirjet dhe nga mjetet natyrore për kënaqjen e tyre, dhe e kundron vetëm lirinë e qenies se arsyeshme në përgjithësi dhe ato kushte të domosdoshme, në të cilat vetëm ajo është në përputhje me përndarjen e lumturisë sipas parimeve dhe, prandaj, fundja, *mund* të mbështetet në idetë e kulluara të mendjes së kulluar dhe të njihet a priori.

Pranoj se njëmend ekzistojnë ligjet e kulluara morale, të cilat krejtësisht *a priori* (pa marrë parasysh motivet empirike, domethënë pa marrë parasysh lumturinë) determinojnë veprimin, domethënë zbatimin e lirisë së një qenieje të arsyeshme në përgjithësi, dhe se këto ligje urdhërojnë në mënyrë *inkondicionale* (e jo vetëm në mënyrë hipotetike duke supozuar qëllimet e tjera empirike) për ç'arsye këto ligje janë në çdo pikëpamje të domosdoshme. Unë kam të drejtë ta aprovoj këtë propozicion, duke u thirrë, jo vetëm në provat e moralistëve më të shquar, por edhe në gjykimin moral të çdo njeriu me kusht që ky të dojë të merr me mend një ligj të tillë.

Dhe ja kështu ç'është e vërteta, jo në përdorimin e saj spekulativ, por në ndonjë përdorim praktik, kjo do të thotë në zbatimin moral, mendja e kulluar në vete përmbanë, parimet e *përvojës së mundshme*, përkatësiht parimet e veprimeve të tilla, të cilat, sipas dispozitave morale, *do të mund* të gjendeshin *në*

historinë e njeriut. Sepse, me të vërtetë, pasi që mendja kërkon që veprimet e tilla duhet të bëhen, atëherë doemos duhet të jetë e mundshme që ato të kryhen dhe, prandaj, doemos duhet të jetë i mundshëm një lloj i posaçëm i unitetit sistematik, përkatësisht uniteti moral, kurse uniteti sistematik i natyrës në përputhje me *parime spekulative të mendjes* nuk ka qenë e mundshme të provohet, ngase mendja vërtet ka një kauzalitet në raport me lirinë në përgjithësi, por jo edhe në raport me natyrën e gjithmbarshme dhe, pra, parimet morale vërtet mund të prodhojnë veprime të lira, por jo edhe ligje natyrore. Në këtë mënyrë, parimet e mendjes së kulluar kanë realitet objektiv në përdorimin praktik të saj dhe veçanërisht në përdorimin moral të saj.

Sikur bota të ishte në përputhje me të gjitha ligjet morale (çfarë *mund* të jetë sipas lirisë së qenieve mendore, dhe çfarë *duhet* të jetë sipas ligjeve të domosdoshme të moralit) unë do ta quaja *bota morale*. Meqenëse me këtë rast unë abstraktoj nga të gjitha kushtet (qëllimet) dhe, për më tepër, nga të gjitha pengimet e moralitetit në të (nga dobësia dhe zvetënimi i natyrës njerëzore), atëherë kjo botë merret me mend vetëm si inteligjibile. Prandaj, në këtë kuptim kjo botë është vetëm ide, por, megjithëkëtë, ide praktike, e cila mund dhe duhet të ketë ndikim në botën ndijore në mënyrë që këtë ta sjellë në harmoni sa më të madhe me idenë e vet. Që këndej ideja për botën morale ka një realitet objektiv, jo në atë kuptim sikur ajo të kishte të bënte me objektet e ndonjë të perceptuari inteligjibil (një të perceptuar çfarë ne nuk mund ta marrim me mend), por në atë kuptim që ajo ka të bëjë me botën ndijore, por si me objektet e mendjes së kulluar në përdorimin praktik të saj, dhe si me *corpus mysticum* të qenieve mendore në të me kusht që vullneti i tyre i lirë nën ligjet morale të ketë me vete një unitet të gjithanshëm sistematik në raport me vetveten dhe me lirinë e çdo qenie tjetër mendore.

Dhe kështu, përgjigjja në pyetjen e parë nga ato dy pyetjet që kishin të bënin me mendjen e kulluar është kjo: *bëre atë, në bazë të së cilës bëhesh i denjë të jesh i lumtur*. Pyetja e dytë është kjo: nëse unë sillem ashtu që nuk jam i padenjë për lumturi, atëherë si mund të shpresoj se, për këtë arsye, do të arrijë deri tek ajo? Që të mund t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje duhet ditur nëse ato parime të mendjes së kulluar, të cilat a priori urdhërojnë ligjin, e lidhin në mënyrë të domosdoshme këtë me shpresën.

Që këndej unë them: sikundër parimet morale sipas mendjes në zbatimin e saj *praktik janë* të domosdoshme, po ashtu sipas mendjes në zbatimin *teorik* të saj është e domosdoshme të supozohet se çdokush ka arsye të shpresojë në lumturi në atë masë, në të cilën me sjelljet e veta e ka dinjituar atë, dhe se, prandaj, sistemi i moralit është i lidhur në mënyrë të pashkoqitshme me sistemin e lumturisë, por vetëm në idenë e mendjes së kulluar.

Në botën inteligjibile, përkatësisht në botën morale, në konceptin e së cilës ne abstraktojmë nga të gjitha pengesat që i bëhen moralitetit (nga prirjet), gjithashtu mund të merret me mend si i domosdoshëm një sistem i tillë i lumtursië, i cili me moralitetin është i lidhur në mënyrë përpjestimore, pasi që vetë liria, të cilën ligjet morale pjesërisht e nxitin e pjesërisht e kufizojnë, do të kishte qenë

shkak i lumturisë së përgjithshme dhe, prandaj, vetëm qeniet mendore të udhëhequra me parimet e këtilla do të kishin qenë krijuese të lumturisë së tyre permanente dhe njëkohësisht të lumturisë së të tjerëve. Megjithëktë, ky sistem i moralitetit, i cili e shpërblen vetveten është vetëm një ide, realizimi i së cilës varet nga fakti se *çdonjëri* do të kishte bërë atë që duhet bërë, përkatësisht në aktin se të gjitha veprimet e qenieve mendore do të ishin kryer ashtu sikur rrjedhin nga një vullent më i lartë, i cili ngërthen në vete ose nën vete të gjitha vullnetet e përveçme. Por meqenëse ligj moral mbetet i obligueshëm për çdo përdorim të lirisë së çdo individi, madje edhe atëherë sikur të tjerët të mos i përmbaheshin këtij ligji, atëherë as natyra e gjësendeve në botë, as kauzaliteti i vetë veprimeve dhe marrëdhënia e tyre me moralin nuk përcakton se në ç'marrëdhënie do të jenë rrjedhojat e këtyre veprimeve me lumturinë, dhe nëse supozohet vetëm natyra, atëherë lidhja e përmendur midis shpresës në lumturi dhe synimit të pareshtur që të jetë i denjë për të nuk mund të njihet me anë të mendjes, por vetëm mund të pritet në rast se pranojmë se ekziston ndonjë *mendje më e lartë*, e cila sundon në përputhje me ligjet morale dhe e cila është njëkohësisht shkak i natyrës.

Idenë e një inteligjence të tillë, në të cilën vullneti më i përsosur moralisht lidhur me lumturinë më të lartë përbën shkakun e lumturisë së vet në botë me kusht që ajo të jetë në një marrëdhënie të saktë me moralin (si dinjitet për lumturi) unë e quaj *ideal i të mirës më të lartë*. Prandaj, mendja e kulluar mund ta gjejë bazën e lidhjes praktikisht të domosdoshme që të dy elementeve të të mirës më të lartë të derivuar, përaktësisht të ndonjë bote inteligjibile, domethënë të ndonjë bote morale në idealin e *të mirës më të lartë primoridale*. Meqenëse me anë të mendjes doemos duhet ta marrim me mend vetveten sikur i takojmë një bote të tillë (*als zu einer solche Welt gehörig vorstellen müssen*), ani pse shqisat na tregojnë vetëm një botë të dukurive, del se duhet patjetër të supozojmë se bota inteligjibile është konsekuencë e sjelljes sonë në botën ndijore dhe meqenëse në botën ndijore nuk ekziston një lidhje e tillë midis ligjit moral dhe lumturisë, atëherë duhet të pranojmë patjetër se bota inteligjibile është bota e jonë e ardhshme. Prandaj, zoti dhe jeta e ardhshme janë dy supozime, të cilat, sipas parimeve të mendjes së kulluar, nuk mund të ndahen nga obligimi, të cilin na e imponon po ajo mendje (*Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns eine Vernunft auferlegt*).

Vetë morali më vete përbën një sistem, kurse lumturia vetëm nëse është e përndarë saktësisht sipas moralitetit, përndryshe nuk është sistem. Mirëpo, kjo është e mundshme vetëm në botën inteligjibile nën një krijues e drejtues të urtë. Mendja është e detyruar ose të supozojë ndonjë krijues të tillë së bashku me jetën në ndonjë botë të tillë, të cilën duhet ta konsiderojmë si botë të ardhshme, ose ligjet morale t'i konsiderojmë si ëndërrime të zbrazëta, ngase pa këtë supozim doemos do të duhej të bijnë veprimet e tyre të domosdoshme, të cilat vetë mendja i lidh për ta. Që këndej çdonjëri ligjet morale i konsideron *urdhëresa*, gjë që ata nuk do të kishin mund të jenë sikur me anë të rregullit të tyre nuk do t'i kishin lidhur a priori rrjedhojat përkatëse, dhe, pra, sikur të mos ngërthenin në vete *premtimet* dhe *kërcënimet*. Por as këtë nuk do të mund ta bënin sikur

nuk do të kishin pasur bazën në ndonjë qenie të domosdoshme si e mirë më e lartë, e cila e vetmja mund ta mundësojë një unitet të tillë qëllimor.

Botën, nëse në të shikojmë vetëm në qeniet mendore dhe në lidhjen e tyre të ndërsjellë në ujdi me ligjet morale nën qeverisjen e të mirës më të lartë, *Lajbnici* e ka quajtur *mbretëria e mëshirës* (*das Reich der Gnaden*) dhe e ka dalluar nga *mbretëria e natyrës* (*das Reich der Natur*), në të cilën këto qenie është e vërteta u nënshtrohen ligjeve morale, por në të cilen ato presin nga sjelljet e tyre vetëm e vetëm rrjedhoja të tilla, të cilat pasojnë nga kahu i natyrës së botës sonë ndijore. Prandaj, ideja, sipas të cilës vetveten e konsiderojmë banorë të mbretërisë së mëshirës, në të cilën na pret çdo lumturi nëse hisen tonë nuk e kemi kufizuar në të duke u bërë jo të denjë për lumturi, është një ide praktike e domosdoshme e mendjes.

Ligjet praktike, nëse në të njëjtën kohë bëhen baza veprimi, domethënë propozicione themelore subjektive, quhen *maksima*. *Vlerësimi* i moralit në pikëpamje të pastërtisë dhe të rrjedhojave të tij bëhet në ujdi *me idetë*, kurse *kryerja* e ligjeve të tij bëhet në ujdi *me maksimat*.

Është e domosdoshme që e tërë jeta e jonë morale t'u nënshtrohet maksimave; por, njëkohësisht, kjo është e pamundshme nëse mendja me ligjin moral, i cili është vetëm një ide, nuk e lidh ndonjë shkak veprues, i cili bën që sjellja e jonë sipas ligjit moral të ketë, qoftë në këtë jetë ose në ndonjë jetë tjetër, ndonjë rrjedhë që saktësisht u përgjigjet qëllimeve tona më të larta. Prandaj, pa zotin dhe pa një botë, të cilën e shpresojmë dhe e cila tash është e padukshme, idetë e mrekullueshme të moralit vërtet janë objekte të të pëlqyerit dhe të adenimit, por jo edhe motive për të vendosur e vepruar, sepse nuk e plotësojnë tërë qëllimin, i cili për qeniet mendore është i natyrshëm e i domosdoshëm, dhe apriori i përcaktuar nga ana e po asaj mendjeje të kulluar.

Nga aspekti i mendjes sonë, lumturia vetëm më vete absolutisht nuk është e mirë e përsosur. Mendja nuk e lejon atë (sado që, sipas prirjes sonë, ne e dëshirojmë) nëse ajo nuk është e lidhur me dinjitetin tonë për të qenë të lumtur, përkatësisht me sjelljen tonë morale. Por, në anën tjetër, vetë moraliteti dhe së bashku me të vetë *dinjiteti* i jonë për të qenë të lumtur gjithashtu ende assesi nuk përbëjnë të mirën e plotë. Për kompletimin e të mirës është e domsodoshme që ai me sjelljet e veta e ka merituar lumturinë të mund të shpresojë se atë do ta arrijë. Madje edhe vetë mendja, e cila është e liruar nga të gjitha qëllimet e përveçme dhe e cila nuk çanë kokë për ndonjë interes të vet nuk mund të gjykojë ndryshe sikur të vëhej në vend të ndonjë qenieje, e cila do të kishte qenë e ngarkuar që qenieve të tjera t'u ndajë lumturinë e gjithmbarshme, sepse, vërtet, në idenë praktike që të dyja këto gjëra janë të lidhura në mënyrë thelbësore me njëra-tjetrën, ani pse në një mënyrë të tillë që vetëdija fillestare etike si kusht bën të mundshme pjesëmarrjen në lumturi e jo anasjelltas që gjasa për lumturi ta mundësojë vetëdijen etike. Sepse në rastin e fundit personi në fjalë, nga karakteri i tij, nuk do të kishte qenë i moralshëm dhe, pra, nuk do të kishte qenë i denjë për lumturi të plotë, për të cilën mendja nuk pranon kurrfarë kufizime të tjera përveç atyre që dalin nga sjelljet tona vetjake jo të moralshme.

Prandaj, vetë lumturia, e cila është në një propozicion të saktë me moralitetin e qenieve mendore, me të cilin ato bëhen të denja për të, paraqet të mirën më të lartë të një bote, në të cilën, sipas dispozitave të mendjes së kulluar, por edhe asaj praktike, ne në çdo mënyrë duhet ta marrim me mend vetveten, dhe e cila, në të vërtetë, nga karakteri i saj, është inteligjibile ngase vetë bota ndijore, sa i përket natyrës së gjësendeve, nuk na premton ndonjë unitet të tillë sistematik të qëllimeve, dhe realiteti i së cilës mund të mbështetet vetëm e vetëm në supozimin për ndonjë të mirë më të lartë primordiale, me ç'rast mendja mëvetësore, e pajisur me gjithë fuqinë e një shkaku më të lartë e në përputhje me qëllimsinë më të përsosur e themelon, e mbanë dhe e sendërton rendin e përgjithshëm të gjërave, ani pse ky rend në botën ndijore është i fshehur thellësisht nga ne.

Kjo teologji morale ka një përparësi të posaçme për teologjinë spekulative, sepse na çon në mënyrë të pashmangshme deri te koncepti për një qenie *unike, më të përsosur* dhe *mendore primordiale*, në të cilën teologjia spekulative në mbështetje të arsyes objektive as nuk mund *të na tërheq vëmendjen* e aq më pak *të na bindë në të*. Sepse, me të vërtetë, as në teologjinë transcendentale, as në atë natyrore, sado larg të na çojë mendja në to, nuk e gjejmë asnjë arsye pak a shumë serioze, në mbështetje të së cilës mund të supozojmë vetëm një qenie unike, për të cilën do të kishim pasur arsye të mjaftueshme ta vëmë mbi të gjitha shkaqet natyrore dhe që këto kushte natyrore t'i bëjmë në çdo pikëpamje të varura nga ajo. Përkundrazi, nëse nga aspekti i unitetit moral si ligj i domosdoshëm i botës e gjurmojmë shkakun, i cili është i vetmi që këtij ligji mund t'i japë një veprim përkatës për të dhe, pra, edhe forcën, e cila është e obligueshme për ne, atëherë duhet patjetër të supozojmë se ekziston ndonjë vullnet më i lartë unik, i cili të gjitha këto ligje i përfshin në vetvete. Sepse, njëmend, në ç'mënyrë midis vullneteve të ndryshme do të kishim mund ta gjejmë unitetin e përsosur të qëllimeve të tyre? Ky vullnet doemos duhet të jetë i gjithëfuqishëm në mënyrë që atij të mund t'i nënshtrohet e tërë natyra dhe raporti i tij ndaj moralit në botë; e gjithëdishme në mënyrë që ta njohë edhe karakterin e brendshëm më të fshehur dhe karakterin etik të tij; e gjithëpranishme në mënyrë që të jetë në afërsi të drejtpërdrejtë të çdo nevoje, e cila kërkon atë që është më e mirë për botën; e amshueshme në mënyrë që në asnjë kohë të mos mungojë kjo përputhmëri midis natyrës dhe lirisë etj.

Por ky unitet sistematik i qëllimeve në atë botë të inteligjencave, e cila, megjithëse si natyrë e thjeshtë mund të quhet vetëm botë ndijore, por si sistem i lirisë mund të quhet botë inteligjibile, përkatësisht botë morale (*regnum gratiae*), ky unitet, në mbështetje të ligjeve të përgjithshme të natyrës, çon në mënyrë të pashmangshme gjithashtu deri tek uniteti qëllimor i të gjitha gjërave, të cilat përbëjnë këtë tërësi të madhe po ashtu sikundër uniteti i parë këtë e bën sipas ligjeve të përgjithshme e të domosdoshme të moralit dhe në këtë mënyrë e bashkon mendjen praktike me mendjen spekulative. Bota duhet të paraqitet patjetër sikur të kishte dal nga një ide nëse duhet të jetë në përputhje me atë përdorim të mendjes, pa të cilin ne do ta kishim kundruar vetveten të padenjë ndaj mendjes,

përkatësisht me përdorimin moral të saj, i cili mbështetet plotësisht në idenë e të mirës më të lartë. Në këtë mënyrë studimi i gjithmbarshëm i natyrës fillon të formohet në kuptimin e një sistemi të qëllimeve dhe në zhvillimin e tij më të lartë vjen e bëhet fizikoteologji. Kurse fizikoteolgjia, e cila, pasi, megjithëkëtë, ka filluar me rregullimin si unitet që mbështetet në thelbin e lirisë e nuk është vendosur rastësisht në mbështetje të urdhëresave të jashtme, qëllimsinë në natyrë e redukton në arsye, të cilat a priori duhet patjetër të jenë të lidhura në mënyrë të pashkoqitshme me mundësinë e brendshme të gjërave dhe kështu çon deri te *teologjia transcendentale*, e cila idealin e përsosmërisë më të lartë ontologjike e merr si parim uniteti sistematik, i cili të gjitha gjërat i lidh sipas ligjeve të përgjithshme e të domosdoshme të natyrës, sepse të gjitha ato zanafillën e tyre e kanë në domosdoshmërinë absolute të një qenieje unike primordiale.

Çfarë *përdorimi* mund të bëjmë nga arsyeja e jonë, madje edhe në raport me përvojën, nëse vetetes nuk i vëmë qëllime? Qëllimet më të larta janë ato të moralitetit, kurse me këto mund të na njoftojë vetëm mendja e kulluar. Por, të furnizuar me këto qëllime dhe nën udhëheqjen e tyre, nga njohja e vetë natyrës ne nuk mund të bëjmë një përdorim qëllimor në raport me njohjen nëse vetë natyra nuk e ka futur në të unitetin qëllimor, sepse vërtet pa këtë unitet qëllimor ne nuk do të kishim pasur kurrfarë mendjeje, ngase për të do të na kishte munguar shkolla dhe kultura me anë të objekteve, që do të bënin të mundshëm materialin për koncepte të tilla. Por ky unitet qëllimor është i domosdoshëm dhe mbështetet në vetë thelbin e vullnetit; prandaj, ky vullnet, i cili në vete përmban kushtin e zbatimit të këtij untieti *in concreto* duhet të jetë patjetër gjithashtu i domosdoshëm; dhe kështu zgjerimi transcendental i njohjes së mendjes sonë nuk do të kishte qenë shkak, por vetëm rrjedhojë e qëllimsisë, të cilën na imponon mendja e kulluar.

Prandaj, në historinë e mendjes njerëzore konstatojmë këtë: para se konceptet morale të kenë qenë mjaft të pastruar dhe të caktuar, dhe para se uniteti sistematik të jetë hetuar sipas tyre e në mbështetje të parimeve të domosdoshme, njohja e natyrës, madje edhe njëfarë shkalle më e lartë e kulturës së mendjes në disa shkenca të tjera kanë mund të prodhojnë pjesërisht vetëm koncepte të vrazhda e të papërcaktuara mbi hyjninë, kurse pjesërisht pas vetës kanë lënë një indiferencë të çuditshme ndaj kësaj çështjeje në përgjithësi. Njëfarë përpunimi pak a shumë i rëndësishëm i ideve morale, të cilin ligji i kulluar moral i religjionit tonë e ka bërë të domosdoshëm, në një shkallë më të lartë ia ka tërhequr vëmendjen mendjes lidhur me këtë objekt me anë të interesit, të cilin ai e ka shkaktuar ndaj tij dhe në këtë mënyrë, megjithëkëtë, pa kurrfarë bashkëveprimi nga ana e njohjes shkencore-natyrore e po kështu nga ana e njohjeve të drejta e të sigurta transcendentale (të cilat prore kanë munguar), këto ide morale kanë prodhuar një koncept për hyjninë, koncept, të cilin tash e konsiderojmë të saktë, jo ngase mendja spekulative na ka bindur në saktësinë e tij, por ngase ai është në përputhje të plotë me parimet morale të mendjes.

Dhe kështu, fundja, prapëseprapë vetëm mendjes së kulluar, por në përdorimin praktik të saj, i takon që ajo me interesin tonë më të lartë ta bashkojë një

njohje, për të cilën spekulimi i kulluar mund vetëm të ëndërrojë, por jo edhe ta vërtetojë, dhe në këtë mënyrë e bën, nëse jo dogmë demonstrative, atëherë bile një supozim, i cili për qëllimet thelbësore të saj është absolutisht i domosdoshëm.

Por, kur mendja praktike do t'ia dalë të arrijë deri te kjo pikë e lartë, përkatësisht deri te koncepti për një qenie të unisuar primordiale si e mirë më e lartë, atëherë ajo nuk ka të drejtë të sillet sikur të ishte ngritur mbi të gjitha kushtet empirike të zbatimit të saj dhe sikur të kishte arritur deri te njohja e drejtpërdrejtë e objekteve, të rinj, dhe duke u nisur nga ky koncept t'i nxjerrë vetë ligjet morale, sepse pikërisht domosdoshmëria e brendshme praktike e këtyre ligjeve sjell më supozim për një shkak mëvetësor ose deri te drejtuesi i urtë i botës në mënyrë që këtyre ligjeve t'u japim efikasitetin; prandaj, pas kësaj nuk mund t'i konsiderojmë më si të rastësishëm dhe të derivuar nga vullneti i thjeshtë e veçanërisht jo nga një vullnet i tillë, për të cilin nuk do të kishim pasur kurrfarë koncepti sikur të mos e kishim formuar sipas këtyre ligjeve. Nëse mendja praktike ka të drejtë te na udhëheqë, atëherë ne veprimet do t'i konsiderojmë si të obligueshme, jo ngase janë urdhëresa të zotit, por do t'i konsiderojmë urdhëresa të zotit, ngase sipas brendisë sonë jemi të obliguar t'i bëjmë këto. Ne do ta studiojmë lirinë nën unitetin qëllimor, i cili mbështetet në parimet e mendjes dhe do të konsiderojmë se jemi në përputhje me vullnetin e zotit vetëm nëse e konsiderojmë të shenjtë ligjin moral, për të cilin na mëson mendja në mbështetje të natyrës së vetë veprimeve dhe do të konsiderojmë se vetëm në këtë mënyrë i shërbejmë atij ngase në ne dhe në të tjerët e avancojmë atë që për botën është gjëja më e mirë. Për këtë arsye, teologjia morale ka vetëm një përdorim imanent, përkatësisht për ta plotësuar përcaktimin tonë në këtë botë, përcaktim ky që konsiston në përshtatjen tonë sistemit të të gjitha qëllimeve e jo me qëllim që në mënyrë fantastike ose, për më tepër, në mënyrë mëkatare ta braktisim udhëheqjen, e cila i formulon ligjet morale për jetë të mirë dhe mënyrën e këtillë të jetës e lidh drejtpërdrejt me idenë e qenies më të lartë gjë që do të kishte thënë përdorimin transcendental, i cili duhet patjetër t'i zvetënojë dhe t'i pengojë qëllimet e fundit të mendjes sikurse edhe përdorimi i spekulimit të kulluar.

KANONI I MENDJES SË KULLUAR

Kaptina e tretë

Opinioni, dituria dhe besimi

Të pranuarit e një gjykimi si të vërtetë është një proces, i cili zhvillohet në arsyen tonë dhe mund të mbështetet në arsyet objektive, por i cili gjithashtu i supozon edhe shkaqet subjektive në vetëdijen e atij që gjykon. Nëse ky gjykim vlen për cilindo, së paku për atë që ka mendje, atëherë arsyeja e tij është objektivisht e mjaftueshme dhe në këtë rast ai quhet *bindje*. Por nëse ai arsyen e vet e

ka në vetinë e posaçme të subjektit, atëherë ai quhet *mbushje e mendjes së tjetërkujt.*

Mbushja e mendjes së tjetërkujt është një aparencë e kulluar, sepse arsyeja, e cila gjendet vetëm në subjekt konsiderohet objektive. Për këtë arsye një gjykim i tillë në të vlejturit e tij është vetëm i përveçëm, dhe të pranuarit e vërtetësisë së tij nuk mund të kumtohet. Mirëpo, e vërteta mbështetet në përputhje me objektin, në raport me të cilin gjykimet e çdo arsyeje duhet të përputhen patjetër ndër vete (*consentientia uni tertio consentiun inter se*). Prandaj, kriteri i jashtëm i vlerësimit nëse ndonjë të pranuar të vërtetësisë është bindje apo një mbushje e mendjes së tjetërkujt gjendet në mundësinë që ky të kumtohet dhe të shihet se vlen për mendjen e çdo njeriu, sepse në këtë rast së paku mund të merret me mend se arsyeja e përputhshmërisë e të gjitha gjykimeve, me gjithë dallimet midis subjekteve, mbështetet në bazën e përbashkët, përkatësisht në objektin për ç'arsye do të pajtohen të gjitha subjektet dhe në këtë mënyrë do ta provojnë vërtetësinë e gjykimit.

Prandaj, mbushja e mendjes së tjetërkujt vërtet nuk mund të dallojë në mënyrë subjektive nga bindja nëse subjekti i të pranuarit të vërtetësisë e merr parasysh vetëm si dukuri të vetëdijes së vet; mirëpo, përpjekja nëse ato arsye, të cilat vlejnë për ne mos, ndoshta, do të kenë po atë ndikim edhe në mendjen e qenieve të tjera, shërben si mjet, ani pse vetëm subjektiv, nëse jo për të formuar bindje, atëherë, bile, së paku, për të zbuluar të vlejturit individual të gjykimit, domethënë atë që në të është mbushje e thjeshtë e mendjes së tjetërkujt.

Nëse, përveç kësaj, mund t'i analizojmë ato *shkaqe* subjektive të gjykimit, të cilat i konsiderojmë si *arsye* objektive të tij, dhe në këtë mënyrë ta shpjegojmë besimin mashtrues si një proces në vetëdijen tonë e me këtë rast të mos jetë e nevojshme vetia e subjektit: atëherë e demaskojmë dukjen dhe, kështu, ajo nuk do të na mashtrojë më ani pse edhe më tutje do të na çon para sprovës nëse shkaku subjektiv i saj është në lidhje me natyrën tonë.

Mund të *pohoj*, domethënë të shpreh në formë gjykimi, i cili vlen për çdonjërin, vetëm e vetëm atë që krijon bindje. Mbushjen e mendjes së tjetërkujt mund ta mbaj për vetvete nëse ajo më shkon për shtat, por nuk mund dhe nuk duhet t'i japë vetes të drejtë që kjo, përveç meje, të vlejë edhe për të tjerët.

Të pranuarit e vërtetësisë ose të vlejturit subjektiv të gjykimit, në raport me bindjen (e cila njëkohësisht vlen edhe në mënyrë objektive) i ka këto tri shkallë: *opinionin*, *besimin* dhe *diturinë*. Opinioni është një të pranuar i vërtetësisë i shoqëruar me vetëdijen se ky nuk është i mjaftueshëm as nga aspekti subjektiv, as nga ai objektiv. Nëse të pranuarit e vërtetësisë është i mjaftueshëm vetëm nga aspekti subjektiv, kurse njëkohësisht nga aspekti objektiv i pamjaftushëm, atëherë ky të pranuar i vërtetësisë queht *besim.* Më në fund, ai të pranuar të vërtetësisë, i cili është i mjaftueshëm edhe nga aspekti subjektiv dhe nga ai objektiv quhet *dituri.* Ajo që është e mjaftueshme në mënyrë subjektive quhet bindje (për vetë mua), kurse ajo që është e mjaftueshme në mënyrë objektive quhet *siguri* (për secilin). Nuk do të ndalem në shpjegimin e koncepteve aq të kuptueshme.

Unë kurrë nuk do të marr guxim të formoj një *opinion*, nëse nuk kam së paku ndonjë dituri, me anë të së cilës një gjykim, i cili më vete është vetëm problematik të vendosë një lidhje me të vërtetën, lidhje kjo, e cila, ani pse e paplotë, prapëseprapë është diçka më shumë se një ëndërrim arbitrar. Përveç kësaj, ligji i një lidhjeje të tillë duhet të jetë patjetër i sigurt, sepse nëse edhe në raport me këtë ligj kam vetëm opinion, atëherë e tërë kjo është vetëm një lojë e imagjinatës që nuk ka asnjë marrëdhënie me të vërtetën. Në gjykimet e mendjes së kulluar opinionet nuk janë të lejuar kurrsesi, sepse, me të vërtetë, meqenëse gjykimet e tilla nuk mbështeten në bazat empirike, por duhet të njihen patjetër *a priori* për ç'arsye çdo gjë në to duhet të jetë patjetër e domosdoshme, atëherë parimet e lidhjes së tyre kërkojnë përgjithësi dhe domosdoshmëri, përkatësisht siguri të plotë se përndryshe ata nuk kanë asgjë që çon kah e vërteta. Që këndej është krejtësisht absurde që në matematikën e kulluar të shprehen opinionet; këtu ose duhet ditur ose të përmbahemi nga çdo gjykim. Çështja qëndron po kështu me parimet e moralit pasi që këtu nuk kemi guxim të lëshohemi në një sjellje vetëm në mbështetje të opinionit se një gjë është e lejueshme, por këtë duhet ditur patjetër.

Në përdorimin transcendental të mendjes opinioni vërtet çmohet tepër pak, kurse dituria tepër shumë. Prandaj, me qëllim të kulluar spekulativ ne këtu nuk mund të paraqesim gjykime, sepse me të vërtetë bazat subjektive të pranuarit të vërtetësisë së gjykimeve të aftë ta prodhojnë besimin nuk meritojnë kurrfarë lejimi në çështjet spekulative pasi që ata nuk mund të qëndrojnë pa kurrfarë mbështetjeje empirike e as nuk mund t'u kumtohen të tjerëve në të njëjtën masë.

Mirëpo, të pranuarit të pamjaftueshëm të vërtetësisë se gjykimit mund të quhet besim vetëm në *pikëpamje praktike*. Kjo pikëpamje praktike ose është pikëpamja *e mjeshtërisë* ose pikëpamja e *moralitetit*; pikëpamja e parë ka të bëjë me qëllimet e rastësishme dhe arbitrare, kurse pikëpamja e dytë me qëllimet kryekreje të domosdoshme.

Nëse ndonjëherë është vënë ndonjë qëllim, atëherë kushtet e realizimit të tij janë të domosdoshme në mënyrë hipotetike. Kjo domosdoshmëri është subjektive, ose vetëm komparative por nëse unë nuk njoh kurrfarë kushtesh të tjera, në të cilat do të mund të arrihej qëllimi, atëherë kjo domosdoshmëri është, megjithëkëtë, vetëm relativisht e mjaftueshme; mirëpo, ajo është e pakushtëzuar dhe për çdokënd e mjaftueshme nëse unë di me siguri se askush nuk mund të ketë njohuri për kushte të tjera, të cilat çojnë deri te qëllimi i vënë. Në rastin e parë supozimi dhe të pranuarit tim të vërtetësisë së disa kushteve janë vetëm njëfarë besimi i rastësishëm (*ein bloss zufälliger Glaube*), kurse në rastin e dytë këto janë një besim i domosdoshëm (*ein notwendiger Glaaube*). Mjeku duhet patjetër të bëjë diçka për të sëmurin që është në rrezik, por duke mos e njohur sëmundjen ai do t'i shikojë simptomat, dhe duke mos ditur asgjë më të mirë, ai do të thotë se fjala është për tuberkulozin. Besimi i tij bile edhe në gjykimin vetjak të tij nga karakteri është i rastësishëm; ndoshta tjetri do ta kishte vlerësuar ndryshe sëmundjen. Besimin e këtillë, pra, nga i cili fillohet në përdorimin e njëmendtë të mjeteve për disa operacione, unë e quaj besim pragmatik.

Kriter i rëndomtë, me anë të të cilit verifikohet nëse ndonjë gjë, të cilën ndokush e vërteton, është një besim i thjeshtë apo një bindje subjektive, domethënë një besim i fortë, është *basti.* Shpeshherë ndodh që ndonjë njeri t'i shpreh qëndrimet e veta me një krenari të tillë të paluhatshme dhe përplot vetëbesim saqë duket sikur absolutisht nuk ka frikë nga lajthimet. Mirëpo, basti (*Wetten*) e habit. Herë-herë tregohet se ai vërtet ka një bindje të mjaftueshme, e cila, nga vlera e saj, mund të çmohet me një dukat, por jo edhe me dhjetë sosh, sepse kur është fjala për një dukat njeriu ende rrezikon, por kur flasim për dhjetë dukatë, atëherë ai e veneron atë që pak më parë nuk ishte në gjendje ta bëjë këtë, përkatësisht e sheh se, megjithëkëtë, ndoshta, është e mundshme të jetë mashtruar. Nëse supozojmë në mendime se në bast duhet ta vëmë në zar fatin e terë jetës sonë, atëherë toni triumfal i vërtetimit tonë fillon të bjerë, ne bëhemi të frikësuar dhe tash shohim se besimi ynë nuk është aq i madh. Në këtë mënyrë, besimi pragmatik ka vetëm një shkallë, e cila, në vartësi nga interesi që në këtë rast është fjala, mund të jetë e madhe ose e vogël.

Por, meqenëse lidhur me ndonjë objekt nuk mund të ndërmarrim asgjë, kështu që të pranuarit tonë të vërtetësisë së gjykimit për ta ka karakter thjesht teorik, atëherë ne, në shumicën e rasteve, lidhur me të, prapëseprapë ne në mendime mund të kuptojmë dhe të përfytyrojmë një aksion, për të cilin, siç na duket, kemi majft arsye e mbështetje vetëm sikur që të ekzistonte ndonjë mjet për ta konstatuar sigurinë e gjërave; në këtë mënyrë, në *gjykimet e kulluara teorike* ekziston diçka *analoge me gjykimet praktike*; për këto raste të të pranuarit të vërtetësisë së gjykimeve e përshtatshme është fjala *besim* dhe ne besimin e tillë mund ta quajmë *besim doktrinar.* Unë do të kisha vënë bast me tërë atë që kam se së paku në njërin nga planetët që i shohim ekzistojnë banorë sikur kjo të kishte qenë e mundshme të verifikohet në mbështetje të ndonjë përvoje. Pradaj, unë them se mendimi për ekzistencën e banorëve të botërave të tjera nuk është vetëm thjesht opinion, por një besim i fortë (për saktësinë e të cilit do të rrezikoja shumë të mira të jetës).

Ne duhet të pranojmë tash se doktrina për ekzistencën e zotit bën pjesë në besimin doktrinar, sepse, vërtet, megjithëkëtë në të njohurit teorik të botës unë nuk kam me asgjë që e supozon doemos këtë mendim si kusht i shpjegimit tim të kushteve në botë, por, përkudnrazi, jam i obliguar ta përdori mendjen time sikur çdo gjë të ishte vetëm natyrë, mirëpo prapseprapë uniteti qëllimor është një kusht i tillë i rëndësishëm i zbatimit të mendjes lidhur me natyrën saqë askush nuk mund ta anashkalojë e aq më pak ngase përvoja këtë ma tregon me shumë shembuj. Por, për këtë unitet unë nuk njoh kurrfarë kushti tjetër, i cili për mua do ta kishte bërë udhërrefyes lidhur me studimin e natyrës, përveç nëse supozoj se ndonjë inteligjencë më e lartë ta ketë futur, sipas qëllimeve më të mençura një rregullim të këtillë në natyrë. Prandja, të supozohet ndonjë krijues i urtë i botës me qëllim të kemi një udhërrëfyes në studimin e natyrës është qëllim vërtet i rastësishëm, por, megjithëkëtë, qëllim mjaft i rëndësishëm i botës. Koha e gjurmimeve të mia gjithashtu vërteton shumë shpesh përdorimin e këtij supozimi dhe kundër këtij nuk mund të paraqiten kurrfarë arsye bindëse dhe, pra,

sikur të pranuarit tim të vërtetësisë së tij ta kisha quajtur opinion, atëherë unë do të kisha thënë tepër pak, bile edhe nga pikëpamja teorike; mirëpo, në këtë rast, megjithëkëtë, ky besim nuk është praktik në kuptimin e rreptë, por duhet të quhet besim doktrinar, të cilin teologjia e natyrës (fizikoteologjia) duhet patjetër ta prodhojë gjithkund. Nga pikëpamja po e kësaj filozofie dhe duke i marrë parasysh dhuntitë e jashtëzakonshme me të cilat është e pajisur natyra njerëzore dhe shkurtësinë e jetës, e cila është aq pak në përputhje me këto dhunti mund të gjenden gjithashtu arsye të mjaftueshme për besimin doktrinar në jetën e ardhshme të shpirtit njerëzor.

Në rastet e këtilla fjala besim është shprehje e modestisë në kuptimin objektiv, por njëkohësisht edhe shprehje e fortësisë së të besuarit në kuptimin *subjektiv*. Bile edhe sikur të doja që të pranuarit thjesht teorik të vërtetësisë këtu ta quaj vetëm hipotezë, të cilën do të kisha të drejtë ta aprovoj, atëherë do të ishte treguar sikur për vetinë e shkakut të botës dhe për botën tjetër kam më shumë dituri se që njëmend mund ta tregoj, sepse vërtet që diçka të mund ta aprovoj, qoftë edhe vetëm si një hipotezë, unë duhet doemos të kisha aq dituri së paku për vetitë e atij diçkahi për të mund që për veteten time të krijoj një fiksion, jo *për konceptin,* por vetëm *për ekzistencën e tij.* Por fjala besim ka të bëjë vetëm me udhëheqjen, të cilën ma bën të mundshme një ide dhe me ndikimin subjektiv të cilin kjo ide e ushtron në përparimin e operacionit të mendjes sime, dhe kjo më lidh për të edhe pse nuk jam në gjendje që nga pikëpamja spekulative të jap llogari për të.

Mirëpo, besimi i kulluar doktrinar në vete ka diçka të pasigurt; shpeshherë vështirësitë që gjenden në spekulim na prapësojnë nga ky besim ani pse prore përsëri kthehemi kah ai.

Puna qëndron krejtësisht ndryshe me besimin moral, sepse këtu është absolutisht e domosdoshme që diçka duhet patjetër të ndodhë, përkatësisht është absolutisht e domosdoshme që unë t'i përmbahem ligjit moral në çdo pikëpamje. Këtu qëllimi është doemos i përcaktuar dhe sipas njohurive të mia të gjithmbarshme i mundshëm është vetëm një i vetmi kusht, nën të cilin ky qëllim gjendet në lidhje me të gjitha qëllimet tok dhe në këtë mënyrë ta fitojë të vlejturit praktik, kurse ky është supozim se ekziston zoti dhe ndonjë botë e ardhshme; unë di gjithashtu në mënyrë plotësisht të sigurt se askush nuk i njeh kushtet e tjera, nën të cilat është i mundshëm ky unitet i qëllimeve nën ligjin moral. Por, meqenëse dispozita morale është njëkohësisht maksima e ime (siç e kërkon mendja), atëherë unë do të besoj në mënyrë të pamungueshme në ekzistencën e zotit dhe në ndonjë jetë të ardhshme, dhe jam i sigurt se në këtë besim asgjë nuk mund të më luhatë pasi që në këtë mënyrë do të ishin përgënjeshtruar parimet morale të mia, nga të cilat unë nuk mund të heqë dorë e që në sytë e mi të mos dukem vetvetes i denjë për t'u përbuzur (*ohne in meienen eigenen Augen verabscheunungswürdig zu sein*).

Në këtë mënyrë, pas pengimit të të gjitha qëllimeve ambicioze të mendjes, e cila bredhë jashtë kufijve të tërë përvojës, ne na mbetet mjaft, kështu që kemi arsye që nga pikëpamje praktike të jemi të kënaqur me këtë. Natyrisht, askush

nuk mund të lëvdërohet: se, *di* se ekziston zoti dhe jeta e ardhshme, sepse nëse ai e di këtë, atëherë ai është pikërisht ai njeri, të cilin kaherë e kam kërkuar. Çdo dituri (nëse ajo ka të bëjë me ndonjë objekt të mendjes së kulluar) mund të kumtohet dhe, prandaj, unë mund të shpresoj se me doktrinë të këtij njeriu njohja e ime do të zgjerohet me të madhe. Jo, kjo doktrinë nuk paraqet një siguri *logjike*, por një siguri *morale*, dhe pasi që ajo doktrinë mbështetet në arsyet subjektive (të ndërgjegjes etike), këtë unë as që guxoj ta them: nga *pikëpamja morale* është gjë e sigurt se zoti ekziston etj., por mund të them vetëm se: *unë jam* i bindur moralisht se zoti ekziston. Kjo do të thotë: besimi në një zot dhe në jetën tjetër është ashtu e thurur në ndërgjegjen time etike (*ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt...*) saqë unë gjithashtu nuk kam frikë se ky besim do të më merret po ashtu sikundër nuk kam frikë se do ta humbas ndërgjegjen time etike.

E vetmja gjë që me këtë rast shkakton dyshim është fakti se ky besim i mendjes mbështetet në supozimin rreth ndërgjegjes etike. Nëse abstraktojmë nga ky supozim dhe e marrim ndonjë njeri, i cili ka qenë krejtësisht indiferent ndaj ligjeve morale atëherë pyetja, të cilën e shtron mendja është vetëm një problem për spekulimin, dhe atëherë kjo pyetje mund të mbështetet me arsye të forta sipas analogjisë, por jo edhe me arsye të tilla, të cilave edhe dyshimi më këmbëngulës do të duhej patjetër t'i nënshtrohej[1]. Por nuk ekziston asnjë njeri që nuk interesohet për këto çështje, sepse sikur ndonjë njeri edhe të ishte indiferent ndaj çështjeve morale për arsye të mungesës së karakterit të mirë, prapëseprapë, edhe në këtë rast, do të mbetej mjaft për t'u shkaktuar te ky njeri frika nga qenia hyjnore dhe jeta e ardhshme. Sepse, me të vërtetë, për këtë është mjaft vetëm e vetëm se ai nuk mund të arsyetohet me siguri se nuk ekziston një qenie e tillë dhe jeta e ardhshme; por për këtë bindje, e cila doemos duhe të arsyetohet me anë të mendjes së kulluar, domethënë në mënyrë apodiktike, ai duhet të provojë pamundësinë edhe të zotit edhe të jetës së ardhshme, kurse kësaj pune nuk mund t'i përvishet asnjë njeri që ka mend. Ky do të kishte qenë një besim negativ, i cili vërtet nuk do të kishte mund të prodhojë moralitet dhe karakter të mirë, por do të mund të bëjë diçka analoge me këtë, përkatësisht ky besim do të mund të pengojë në mënyrë të fuqishme shpërthimin e karaktereve të këqinj.

Por, do të thuhet: Vallë, a thua është kjo e tëra ajo që mendja e kulluar arrin duke zbuluar horizonte të reja jashtë kufijve të përvojës? Asgjë më tepër se dy rregulla të simboleve të besimit? Këtë do të kishte mund ta arrijë edhe arsyeja e rëndomtë, duke mos i thirrur në ndihmë filozofët!

Unë këtu nuk do ta lëvdëroj shërbimin, të cilin filozofia ia ka bërë mendjes njerëzore me anë të punës së mundimshme të kritikës së vet; madje as duke supozuar se për nga rezultati ajo do të tregohet thjesht negative, ngase për këtë do të bëhet fjalë edhe më tutje në kaptinën e ardhshme. Po, a thua ju kërkoni që një

[1] Nga natyra e saj vetëdija njerëzore e (siç besoj se është rasti te çdo qenie mendore) ka interesin moral të saj ani pse ku nuk është i pandashëm dhe në praktikë sipërior. Fortësoni dhe zmadhoni këtë interes dhe ju do të shihni se mendja është aq më e dishme dhe më e lirë nga paragjykimet kështu që me interesin spekulativ do të mund të pajtohej interesi praktik. Por nëse nuk kujdeseni që paraprakisht, së paku gjatë rrugës, njerëzit t'i bëni të mirë, atëherë gjithashtu kurrë nuk do t'i bëni njerëz, të cilët besojnë sinqerisht.

njohje, e cila ju intereson të gjithë njerëzve duhet t'i kapërcejë forcat e arsyes së rëndomtë dhe pastaj duhet patjetër t'u zbulojnë filozofët? Pikërisht ajo, për çfarë keni vërejtje është vërtetimi më i mirë i pohimeve të deritashme, sepse me anë të saj zbulohet ajo që më parë nuk ka qenë e mundshme të parashikohet, përkatësisht se në pikëpamje të saj që të gjithë njerëzve pa përjashtim u fle në zemër, natyrës nuk mund t'i bëhet kurrfarë vërejtjeje për ndonjë anësi me rastin e përndarjes së dhuratave të saj, dhe se në pikëpamje të qëllimeve thelbësore të natyrës së njeriut as filozofia më e lartë nuk mund të çojë më larg se ajo dritë, me të cilën ajo e ka pajisur edhe arsyen më të rëndomtë njerëzore.

DOKTRINA TRANSCENDENTALE E METODËS

Pjesa e tretë kryesore

Arkitektonika e mendjes së kulluar

Me *arkitektonikë* unë kuptoj mjeshtërinë e sistemit. Meqenëse vetëm në mbështetje të unitetit si fjalën tematik njohja e rëndomtë vjen e bëhet shkencë, domethënë nga një agregat i thjeshtë i njohjeve vjen e bëhet një sistem, atëherë arkitektonika është doktrina për anën scientiste[1] të njohjes sonë në përgjithësi për ç'arsye kjo doemos bën pjesë në metodologji.

Nën qeverisjen e mendjes njohjet tona në përgjithësi duhet patjetër të përbëjnë jo një rapsodi, por një sistem ngase ato vetëm në sistem janë në gjendje që qëllimet thelbësore të mendjes t'i ndihmojnë dhe t'i avancojnë. Me fjalën sistem unë kuptoj unitetin e njohjeve të llojllojshme, të cilat i nënshtrohen një ideje. Kjo ide është koncepti i mendjes për formën e një tërësie me kusht që me këtë koncept përcaktohet *a priori* si vëllimi i llojllojshmërisë, ashtu edhe pozita e ndërsjellë e pjesëve të saj. Prandaj, koncepti scientik apo shkencor i mendjes përmban në vete qëllimin dhe formën e asaj tërësie, e cila përputhet me të. Uniteti i qëllimit, me të cilin kanë të bëjnë të gjitha pjesët e tërësisë dhe në idenë e të cilit të gjitha pjesët janë gjithashtu në marrëdhënie të ndërsjella, bën që asnjë pjesë nuk mund të humbas nga fushëkundrimi nëse njihen pjesët e tjera, dhe se aty nuk ka vend për asnjë shtim të rastësishëm ose për ndonjë madhësi të papërcaktuar të përsosmërisë, e cila nuk i ka kufitjë e vet të përcaktuar a priori. Prandaj, tërësia është e zbërthyer (*articulatio),* jo e grumbulluar (*coacervatio*); ajo vërtet mund të rritet për së jashtmi (per *intus susceptionem*), por jo për së jashtmi (*per appositionem*) ngjashëm me trupin e shtazëve, rritja e të cilave nuk shton asnjë organ të ri, por duke mos i ndërruar përpjestimet çdo organ, për arsye të qëllimit të tij, e bën më të fortë e më të mirë.

[1] Dr.Theodor Valentiner është i mendimit se në vend të fjalëve "*mbi anën scientiste*" duhet të jenë këto fjalë: "*mbi konceptin shkencor të mendjes*".

Për arsye të realizimit të saj, ideja ka nevojë për ndonjë *skemë*, domethënë për ndonjë llojllojshmëri të pjesëve dhe për rregullimin e tyre, pjesë këto që janë thelbësore dhe që *a apriori* janë të caktuara në mbështetje të parimit të qëllimit. Skema që nuk është punuar sipas një ideje, domethënë sipas qëllimit kryesor të mendjes, por në mënyrë empirike, domethënë sipas qëllimeve që shfaqen rastësisht (nurmi i të cilave nuk mund të dihet që më parë), na jep unitetin *teknik*, mirëpo skema që pason vetëm nga një ide (ku mendja i vë qëllimet a priori e nuk i pret këto në mënyrë empirike) e mbështetet unitetin *arkitektonik*. Atë që quajmë shkencë nuk mund të bëhet në mënyrë teknike, sipas pjesëve të llojllojshme e të ngjashme ose të zbatimit të rastësishëm të njohjeve a priori me qëllim të ndryshëm të jashtëm, por vetëm në mënyrë arkitektonike, sipas ngjashmërisë së pjesëve dhe të vartësisë së tyre nga një qëllim më i lartë i brendshëm, i cili, para së gjithash, e bën të mundshme tërësinë; skema e shkencës duhet patjetër të përmbajë në vete skicën (*monogramma*) e tërësisë dhe ndarjen e saj në pjesë konform me idenë, domethënë *a priori*, dhe ta dallojë nga të gjitha sistemet e tjera në mënyrë të sigurt dhe në mbështetje të parimeve.

Askush nuk përpiqet ta themelojë një shkencë e me këtë rast të mos niset nga ndonjë ide. Por, me rastin e përpunimit të kësaj shkence, skema, madje edhe përkufizimi, të cilin ai e jep që në fillim për shkencën e vet, shumë rrallë i përgjigjen idesë së tij, sepse kjo ide gjendet në mendjen si ndonjë embrion, në të cilin të gjitha pjesët ende janë majft të mbështjella dhe të fshehura aq saqë mezi mund të rinjihen bile edhe në mënyrë mikroskopike. Meqenëse të gjitha shkencat janë të formuara nga pikëpamja e ndonjë interesi të përgjithshëm, atëherë ato nuk duhet të shpjegohen dhe të përcaktohen sipas përshkrimit, të cilin e paraqet themeluesi i tyre, por sipas idesë, për të cilën, në mbështetje të unitetit natyror të pjesëve, të cilat ai i ka mbledhur tok, është i mendimit se baza të veta kanë vetë mendjen. Sepse me këtë rast do të konstatohet se themeluesi i shkencës e shpeshherë edhe ithtarët e tij të pastajmë bredhin rreth një ideje, të cilën as vetvetes së tyre nuk kanë mund t'ia bëjnë të qartë dhe, për këtë arsye, nuk kanë mund ta përcaktojnë përmbajtjen e posaçme, artikulimin (unitetin sistematik) dhe kufijtë e shkencës së tyre.

Është i përvajshëm fakti që pasi të udhëhequr nga ideja, e cila është fshehur në ne, për një kohë të gjatë kemi mbledhur në mënyrë rapsodike shumë njohje, të cilat ndaj kësaj ideje kanë një marrëdhënie sikur ndaj materialit për ndërtim, për më tepër, pasi që për një kohë të gjatë këto njohje i kemi lidhur në mënyrë teknike tok, pra është i përvajshëm fakti se vetëm pas kësaj është bërë e mundshme që idenë ta shikojmë në një dritë më të qartë dhe ta skicojmë në mënyrë arkitektonike një tërësi ndaj qëllimeve të mendjes. Si duket, sistemet kanë zënë fill ngjashëm me krimbat, me anë të ndonjë *generatio aequivoca* nga një grumbull i thjeshtë i koncepteve të tubuara: në fillim jo të plotë, por më kohë janë plotësuar. Mirëpo, të gjitha sistemet në fillim kanë pasur skemën e tyre si ndonjë embrion primitiv në mendje, e cila zhvillohet nga vetvetja e saj, dhe prandaj, jo vetëm që çdo njëri nga ata më vete është i artikuluar sipas një ideje, por të gjithë ata janë të lidhur në mënyrë qëllimore me njëri-tjetrin në sistemin e

njohjes njerëzore si anëtarë të një tërësie dhe lejojnë që një arkitektonikë e tërë njohjes njerëzore, e cila në kohën e tanishme, kur tashmë është mbledhur aq shumë material ose mund të merren mbeturinat e ndërtesave të vjetra të rrëzuara, jo vetëm që do të kishte qenë e mundshme, por as nuk do të kishte qenë aq e vështirë. Këtu do të kufizohem me qëllim që ta përfundojmë veprën tonë, përkatësisht ta skicojmë vetëm *arkitektonikën* e tërë njohjes, e cila rrjedh nga *mendja e kulluar* dhe do të fillojmë nga ajo pikë, në të cilën rrënjët e përgjithshme të fuqisë sonë të njohjes ndahen dhe i nxjerrin dy trungje, nga të cilët njëri është *mendja.* Por me mendje unë këtu kuptoj fuqinë e lartë të gjithmbarshme të njohjes dhe, pra, atë që është racionale e vë mbi atë që është empirike.

Nëse abstraktojmë nga çdo përmbajtje e njohjes të kundruar në mënyrë objektive, atëherë çdo njohje, marrë në mënyrë subjektive, është ose historike ose racionale. Njohja historike është *cognitio ex datis*, kurse ajo racionale është *cognitio ex prinicipiis.* Le të jetë ndonjë njohje e dhënë fillimisht ngado qoftë, prapëseprapë ajo tek ai që e ka është historike nëse vetëm ai e njeh në atë shkallë dhe nëse ajo i është e dhënë nga ndokund; qoftë se e ka fituar në mbështetje të përvojës së drejtpërdrejtë, ose nga tregimet ose me anë të mësimit (në njohjet e përgjithshme).Që këndej ai që e ka mësuar ndonjë sistem të filozofisë, për shembull sistemin e filozofisë së Volfit, megjithëkëtë në kokë i ka të gjitha propozicionet, përkufizohet dhe provat së bashku me ndarjen e tërë doktrinës dhe, prandaj, të gjitha këto do të mund t'i numëronte në gishta, prapëseprapë ai ka vetëm e vetëm njohje *historike* të filozofisë së Volfit; ai di dhe gjykon vetëm atë që ka qenë e dhënë për të. Nëse ia përgënjeshtron vetëm një përkufizim ai nuk di nga duhet marrë përkufizimin tjetër. Ai është formuar sipas mendjes së tjetërkujt, por fuqia e imitimit nuk është fuqia e krijimit, përkatësisht njohja e tij nuk ka dal nga mendja dhe, prandaj, marrë objektivisht, edhe pse ka qenë gjithsesi racionale, prapëseprapë, marrë historikisht, kjo njohje është vetëm historike. Njeriu i këtillë ka mbajtur në mend dhe ka kuptuar, domethënë mirë ka mësuar dhe, prandaj, paraqet një gjurmë gjipsi të një njeriu të gjallë. Njohjet, të cilat edhe nga pikëpamja objektive janë njohje të mendjes (domethënë njohjet, të cilat në fillim mund të dalin vetëm nga mendja vetjake e njeriut) këtë emër mund ta mbajnë edhe në kuptimin subjektiv vetëm nëse janë nxjerr nga burimet e përgjithshme të mendjes, nga të cilat mund të dalë kritika, madje edhe flakja e joshkencores, kurse kjo do të thotë nëse janë nxjerr nga parimet.

E gjithë njohja e mendjes arrihet ose nga konceptet ose nga konstruksioni i koncepteve; e para quhet filozofike, kurse e dyta njohje matematike. Për dallimin e tyre të brendshëm unë tashmë kam bërë fjalë që në pjesën e parë kryesore. Prandaj, një njohje, marrë objektivisht, mund të jetë filozofike e, megjithëkëtë, marrë subjektivisht, të jetë historike siç është rasti me numrin më të madh të nxënësve dhe me të gjithë ata që kurrë nuk e kapërcejnë atë që kanë mësuar në shkollë dhe, kështu, tërë jetën mbeten nxënës. Por, megjithëkëtë, është gjë e çuditshme që njohja matematike, sado të jetë shkencore, prapëseprapë edhe nga aspekti subjektiv mund të konsiderohet si njohje e mendjes dhe, për këtë arsye, tek ajo ekziston ai dallim, të cilin e kemi konstatuar te njohja filozofike. Shkaku

i kësaj qëndron në faktin se burimet e njohjes, të cilat janë të vetmet nga mësuesi mund të nxjerrë gjendjen vetëm e vetëm në parimet thelbësore dhe të njëmendtë të mendjes, dhe, prandaj, mësuesi nuk mund t'i marrë e as eventualisht t'i përgënjeshtrojë në asnjë vend tjetër dhe kjo ndodh ngase përdorimi i mendjes në matematikë bëhet vetëm *in concreto*, ani pse, megjithëkëtë, a priori domethënë në perceptimet e kulluara dhe, pra, jojoshës dhe, kështu, përjashton çdo mashtrim dhe lajthim (*unë alle Täuschung und Irrtum ausschlisst*). Pra, nga të gjitha shkencat e mendjes (shkencat apriorike) mund të mësohet vetëm matematika, kurse filozofia kurrë (përveç në mënyrë historike); sa i përket mendjes është e mundshme, në rastin më të mirë, të mësohet vetëm të filozofuarit.

Sistemi i tërë njohjes filozofike është *filozofia*. Ne duhet patjetër ta marrim këtë në kuptimin objektiv nëse me të kuptojmë prototipin kritik të të gjitha përpjekjeve të të filozofuarit, prototip, i cili duhet të shërbejë për vlerësimin e çdo filozofie, godina e së cilës është shpeshherë mjaft e llojllojshme dhe, nga trajta e saj, e ndryshueshme. Në këtë mënyrë, filozofia është ide e kulluar për një shkencë të mundshme, e cila *in concreto* nuk është e dhënë askund, por të cilës ne përpiqemi t'i afrohemi përmes rrugëve të ndryshme përderisa të mos zbulohet i vetmi shteg, i cili tashmë është mbuluar në shqisësi dhe përderisa të mos na shkojë për dore në reproduksionin, të cilin deri tash nuk kemi pasur sukses ta bëjmë, nëse njeriu do të ketë fat lidhur me këtë, të njëjtë me prototipin. Deri atëherë nuk ekziston asnjë filozofi, e cila do të mund të mësohet, sepse njëmend, ku është ajo filozofi, te kush gjendet ajo dhe në mbështetje të çkahit mund ta njohim atë? Mund të mësohet vetëm të filozofuarit, domethënë përmes disa tentativave që ekzistojnë ta ushtrojmë talentin e mendjes në zbatimin e parimeve të përgjithshme të saj, por, megjithëkëtë, duke e rezervuar të drejtën e mendjes që vetë këto përpjekje t'i studiojmë në burimet e tyre dhe ose t'i vërtetojmë ose t'i flakim.

Deri atëherë koncepti i filozofisë është vetëm një koncept shkollor, përkatësisht koncept për një sistem të njohjes, e cila si shkencë vetëm kërkohet, duke mos pasur me këtë rast për qëllim më shumë se unitin sistematik të kësaj njohjeje, domethënë përsosmërinë logjike të njohjes. Por, ekziston edhe një koncept botëror (*cnceptus cosmicus*), i cili prore ka qenë në bazën e këtij termi e veçanërisht kur ka qenë, si të them, i personifikuar dhe, prandaj, në idealin e filozofit është marrë me mend si ndonjë protitop. Në këtë kuptim, filozofia është shkenca mbi marrëdhënien e tërë njohjes me qëllimet thelbësore të mendjes njerëzore (*theologjia rationis humanae*), dhe filozofi nuk është ndonjë ekspert i mendjes, por ligjdhënës i mendjes njerëzore. Të quash vetveten filozof në këtë kuptim dhe të tregohesh i njëjtë me atë prototip, i cili ekziston vetëm në ide, kjo do të kishte qenë gjë tepër lëvdëruese.

Matematikani, natyrisht dhe logjicisti janë, megjithëkëtë, ekspertë të mendjes çfarëdo suksese të shkëlqyeshme që ata të kenë, të parët në njohjen e mendjes, kurse ky i fundit në njohjen filozofike. Ekziston edhe një mësues në ideal, mësues që të gjithë këta dijetarë i parashtron dhe i shfrytëzon si velga për t'i përparuar qëllimet thelbësore të mendjes njerëzore. Vetëm këtë mësues do të

duhej patjetër ta quajmë filozof; por, meqenëse mëuesi i tillë askund nuk ekziston, kurse ideja e legjislaturës së tij gjendet gjithkund në mendjen e çdo njeriu, atëherë ne do t'i përmbahemi vetëm kësaj ideje dhe më përafërisht do ta përcaktojmë se çfarë uniteti sistematik në pikëpamje të qëllimeve parasheh filozofia në përputhje me këtë koncept botëror.[1]

Qëllimet thelbësore nuk janë edhe qëllime më të larta ngase janë thelbësore; i mundshëm është (në rastin e unitetit të përsosur sistematik të mendjes) vetëm një qëllim më i lartë. Prandaj, midis qëllimeve thelbësore ekzistojnë qëllimi skajsor, qëllimi i fundit dhe qëllimet e subordinuara; këto qëllime të subordinuara kanë të bëjnë me qëllimin e fundit si vegla të tij. Qëllimi i fundit nuk është tjetër veçse përcaktimi i plotë i njeriut dhe filozofia për këtë përcaktim quhet filozofi e moralit. Duke pasur parasysh këtë përparësi të filozofisë ndaj të gjitha operacioneve të tjera të mendjes bile edhe të vjetrit me emrin filozof prore kanë kuptuar, në radhë të parë, moralistin; madje edhe sot e kësaj dite pamja e jashtme bën që ndokënd, me gjithë diturinë e tij të kufizuar dhe sipas një analogjie ta quajnë filozof nëse ky mi vetveten zotëron me anë të mendjes.

Legjislatura e mendjes njerëzore (filozofia) i ka dy objekte: natyrën dhe lirinë, prandaj në vete përmban si ligjin natyror, ashtu edhe atë moral dhe këtë, në fillim, në dy sisteme të veçanta filozofike, kurse në fund në një sistem të vetmin filozofik. Filozofia e natyrës ka të bëjë me tërë atë *që ekziston*, kurse filozofia e moralit vetëm me atë *që duhet të ekzistojë*.

Çdo filozofi është ose njohje në mbështetje të mendjes së kulluar ose njohje e mendjes sipas parimeve empirike. E para quhet filozofi e kulluar, kurse e dyta filozofi empirike.

Filozofia e mendjes së kulluar është ose *propedeutikë* (të ushtruarit përgatitor), e cila e gjurmon fuqinë e mendjes në raport me njohjen e gjithmbarshme të kulluar a priori dhe quhet *kritikë* ose ajo filozofi është sistem i mendjes së kulluar (shkencë), përkatësisht njohje filozofike (si e asaj që është e vërtetë, ashtu edhe e asaj që është aparente) e gjithmbarshme në mbështetje të mendjes së kulluar në ndërlidhjen sistematike dhe quhet *metafizikë*; megjithëse me këtë emër mund të quhet e tërë filozofia e kulluar, duke përfshirë këtu edhe kritikën, në mënyrë që të përfshijmë njëkohësisht si hulumtimin e tërë atë që mund të njihet a priori, ashtu edhe paraqitjen e asaj që përbën një sistem njohjesh të kulluara filozofike të këtij lloji e që dallon nga çdo përdorim empirik dhe matematik të mendjes.

Metafizika ndahet në metafizikë të përdorimit *spekulativ* të mendjes së kulluar dhe në metafizikë të përdorimit *praktik* të mendjes së kulluar dhe, prandaj, është ose *metafizikë e natyrës* ose *metafizikë e dokeve*. E para përmban në vete të gjitha parimet e mendjes nga konceptet e thjeshta (pra, me përjashtim të matematikës) mbi njohjen *teorike* të të gjitha gjërave; e dyta përmban në vete parimet që përcaktojnë a priori dhe që e bëjnë të domosdoshme atë që duhet *bërë*,

[1] *Koncepti botëror* këtu do të thotë ai koncept që ka të bëjë me atë që doemos e intereson çdokënd; nga këtu unë qëllimin e një shkence e përcaktoj sipas *koncepteve shkollore* nëse ajo konsiderohet vetëm si njëra nga shkathtësitë e aftësimit për disa qëllime arbitrare.

përkatësisht nga ajo që duhet të *përmbahemi*. Moraliteti është e vetmja ligjësori e veprimeve tona, e cila mund të nxirret nga parimet plotësisht a priori. Që këndej, në të vërtetë, metafizika e dokeve është moral i kulluar, bazën e të cilit assesi nuk mund ta përbejë antropologjia (kurrfarë kushti empirik). Në kuptimin e ngushtë metafizikë konsiderohet rëndom metafizika e mendjes së kulluar; por, nëse doktrina për moralin e kulluar, megjithëkëtë, i takon trungut të posaçëm të njohjes njerëzore, bile njohjes filozofike sipas mendjes së kulluar, atëherë ne këtë thirrje do ta mbajmë për këtë doktrinë megjithëse do ta anashkalojmë pasi që nuk ka lidhje me qëllimin tonë *të tanishëm*.

Me shumë rëndësi është të *izolohen* nga njëra-tjetra njohjet, të cilat midis tyre dallohen nga gjinia dhe zanafilla dhe me kujdes të pengohet që të mos përzihen me njohjet e tjera, me të cilat rëndom janë të lidhura në përdorim. Atë që bëjnë kimistët kur analizojnë materien, atë që bëjën matematikanët në doktrinën e tyre të kulluar mbi madhësitë, këtë duhet ta bëjë në një masë edhe më të madhe filozofi në mënyrë që të mund të përcaktojë me siguri pjesën, vlerën, ndikimin dhe veçorinë e një lloji të njohjes në përdorimin e shumëfishtë të arsyes. Për këtë arsye, mendja njerëzore ç'se ka filluar të mendojë ose, më mirë të thuhet, të persiatë, kurrë nuk ka mund të jetë pa ndonjë metafizikë, por, megjithëkëtë, kurrë nuk ka mund të paraqet në trajtë mjaft të pastruar nga e tëra ajo që është e huaj për të. Ideja për një shkencë të tillë është aq e lashtë sa edhe vetë mendja spekulative njerëzore; po cila mendje nuk spekulon qoftë në mënyrë skolastike, qoftë në mënyrë të popullarizuar? Mirëpo, patjetër duhet të pranohet dallimi midis dy elementeve të njohjes sonë, nga të cilët disa janë plotësisht *a priori* nën pushtetin tonë, ndërsa të tjerët mund të fitohen vetëm *a posteriori* nga përvoja, nuk ka qenë mjaft i qartë bile as për mendimtarët profesionalë, dhe për këtë arsye asnjëherë nuk ka mund të arrihet deri te demarkacioni i caktuar i një lloji të posaçëm i njohjes, domethënë nuk ka mund të bëhet ide e njëmendtë e një shkence, e me të cilën mendja njerëzore është marrë aq gjatë dhe aq shumë. Kur është thënë: metafizika është shkenca mbi parimet e para të njohjes njerëzore, atëherë, me këtë rast, nuk është menduar për një lloj të posaçëm të njohjes, por është menduar vetëm mbi një shkallë të caktuar të përgjithësisë së saj për ç'arsye, pra, ajo nuk ka mund të dallohet qartazi nga njohja empirike, sepse edhe në mesin e parimeve emprike disa janë më të përgjithshme dhe, për këtë arsye, më të larta se të tjerët; në vargun e një hierarkie të tillë (në të cilën nuk dallohet ajo që njihet plotësisht *a priori* nga ajo që njihet vetëm *a posteriori*): ku do të mund të tërhiqej vija e demarkacionit, e cila do ta kishte ndarë pjesën e parë dhe anëtarët më të lartë nga *pjesa e fundit* dhe të anëtarëve të subordinuar? Ç'do të thuhej sikur llogaritja e kohës të epokës së botës të ishte bërë vetëm duke u ndarë në shekujt e parë dhe shekujt e pastajmë? Atëherë do të ishte shtruar pyetja: a thua në vargun e shekujve të parë do të bënin pjesë edhe shekulli i pestë, i dhjetë etj? Po kështu unë e shtroj pyetjen: a bën pjesë në metafizikë koncepti i shtrirjes? Ju përgjigjeni: po! Mirëpo, atëherë edhe koncepti i trupit bën pjesë këtu? – po. Edhe koncepti i trupit të lëngët? Dhe në këtë mënyrë ju hutoheni, sepse nëse edhe mëtej do të vazhdojmë kështu, atëherë çdo gjë do të bënte pjesë në metafizikë. Që këndej shihet qartë se kufijtë e një

shkence nuk mund të përcaktohen vetëm në mbështetje të shkallës së subordinimit (të përveçëm nën të përgjithshme), por në rastin tonë ato mund të shestohen sipas llojllojshmërisë së plotë të njohjes dhe të dallimit në pikëpamje të zanafillës së saj. Në anën tjetër, ka pasur edhe diçka tjetër që e ka errësuar idenë themelore të metafizikës, kurse kjo diçka qëndron në aktin se metafizika si njohje a priori tregon një ngjashmëri me matematikën dhe sa i përket zanafillës së tyre a priori ato vërtet janë të ngjashme. Por, sa i përket llojit të njohjes nga konceptet çfarë është ajo në filozofi dhe atij lloji të njohjes sipas konstruksionit të koncepteve çfarë është në matematikë, domethënë sa i përket dallimit midis njohjes filozofike dhe asaj matematike: këtu shfaqet një dallim i tillë vendimtar në pikëpamje të llojit saqë ai vërtet prore ëshë hetuar, por kurrsesi nuk ka mund të reduktohet në kritere të qarta. Për këtë arsye ka ndodhur kjo: pasi që vetë filozofët kanë gabuar në zhvillimin e idesë së shkencës së tyre, atëherë përpunimi i saj nuk ka mund të ketë një qëllim të caktuar dhe drejtim të sigurt; prandaj për arsye të planit të përpunuar në mënyrë arbitrare të shkencës së tyre, filozofët nuk kanë ditur se nëpër të cilën rrugë duhet të shkojnë dhe, duke qenë prore në një fjalosje rreth zbulimeve, të cilat secili nga ata ia ka ndajshkruar mënyrës së vet të të gjurmuarit, ata së pari e bënë shkencën e tyre të urrejtur, kurse në fund, për më tepër, zunë ta urrejnë edhe ata vetë.

Prandaj, falë fuqisë së posaçme, e vetmja e vetëm nga e cila ajo mund të dalë, e tërë njohja e gjithmbarshme a priori përbën një unitet të veçantë dhe metafizika është ajo filozofi, e cila njohjen e kulluar a priori duhet ta paraqet në këtë unitet sistematik. Pjesa spekulative e kësaj filozofie, e cila këtë emër e ka përvetësuar veçanërisht, përkatësisht ajo pjesë e filozofisë, të cilën ne e quajmë *metafizikë të natyrës* dhe, e cila në mbështetje të koncepteve a priori, e gjurmon tërë atë që është (jo atë që duhet të jetë), ndahet në këtë mënyrë.

Metafizika në kuptimin e ngushtë të fjalës përbëhet nga *filozofia transcendentale* dhe *fiziologjia* e mendjes së kulluar. E para e kundron vetëm arsyen dhe vetë mendjen në sistemin e të gjitha koncepteve dhe të propozicioneve themelore, të cilat kanë të bëjnë me objektet në përgjithësi e me këtë rast të mos supozojnë objekte, të cilat do të kishin qenë të dhëna (*ontologjia*); e dyta e kundron *natyrën*, përkatësisht gjithmbarshmërinë e objekteve *të dhëna* (qofshin ato të dhëna në shqisa ose, nëse duhet, në ndonjë lloj tjetër të të perceptuarit), dhe, prandaj, e përbën *fiziologjinë* (ani pse vetëm fiziologjinë *racionale*). Përdorimi i mendjes në këtë të kundruar racional të natyrës është ose fizik ose hiperfizik ose, nëse duhet të shprehemi më saktësisht, ose *imanente* dhe *transcendente*. E para ka të bëjë me natyrën nëse njohja e saj mund të zbatohet në përvojë (*in concreto*), kurse e dyta ka të bëjë me atë lidhje të objekteve të përvojës, e cila e kapërcen çdo përvojë. Që këndej, kjo fiziologji transcendentale për objekt të saj ka ose lidhjen *e brendshme* ose atë të *jashtme*, nga të cilat edhe njëra, edhe tjetra e kapërcejnë përvojën e mundshme; e para është fiziologjia e natyrës së gjithmbarshme, përkatësisht *njohja trnascendentale e botës*, kurse e dyta është fiziologjia e lidhjes së natyrës së gjithmbarshme me një qenie, e cila qëndron mbi natyrën, domethënë *njohje transcendentale e zotit.*

Fiziologjia imanente natyrën e kundron si tërësi e të gjitha objekteve të dhëna ndijore, pra ashtu siç na është e dhënë ajo, por vetëm në përputhje me ato kushte a priori, nën të cilat ajo mund të jetë e dhënë në përgjithësi. Ekzistojnë vetëm dy lloje të objekteve të saj: së pari, objektet e shqisës së jashtme, përkatësisht tërësia, në të cilën konsiston *natyra trupore* dhe, së dyti, objekti i shqisës së brendshme, shpirti, dhe, sipas koncepteve themelore të tij në përgjithësi, *natyra mendimore*. Metafizika e natyrës trupore quhet fizikë, por meqenëse në vete duhet të përmbajë vetëm parimet e njohjes së natyrës ajo quhet fizikë racionale. Metafizika e natyrës mendimore quhet psikologji dhe për arsye, të cilën e përmendëm, me këtë emër këtu duhet të kuptojmë vetëm *njohjen racionale* të saj.

Prandaj, i tërë sistemi i metafizikës përbëhet nga katër pjesë kryesore: 1) *nga ontologjia*, 2) *nga fiziologjia racionale*, 3) *nga kozmologjia racionale* dhe 4) *nga teologjia racionale*. Pjesa e dytë, domethënë doktrina e mendjes së kulluar mbi natyrën në vete ngërthen dy kaptina: *physica rationalis*[1] dhe *psychologia rationalis*.

Ideja më e parë e filozofisë së mendjes së kulluar vetë e kërkon këtë ndarje; prandaj, sipas qëllimeve thelbësore të saj ajo është *arkitektonikë* e jo vetëm *teknikë*, domethënë nuk mbështetet në ngjashmëritë e veneruara rastësisht dhe, si të themi, në bazë të fatit, por, për këtë arsye, është e pandryshueshme dhe ka rëndësi ligjdhënëse. Megjithëkëtë, në këtë gjenden disa pika, të cilat shkaktojnë dyshim dhe të cilat do të mund ta dobësonin bindjen në legalitetin e kësaj ndarjeje.

Para së gjithash, si mund ta shpresojmë njohjen a priori, përkatësisht metafizikën mbi objektet, të cilat u janë të dhëna shqisave tona, pra të cilat janë të dhëna a posteriori, dhe si është e mundshme që natyra e gjësendeve të njihet në bazë të parimeve a priori dhe të arrihet deri te *fiziologjia racionale*? Përgjigjja është kjo: nga përvoja ne marrim vetëm atë që është e domosdoshme për formimin e një objekti pjesërisht të shqisës së jashtme, pjesërisht të shqisës së brendshme; të parin e arrijmë me ndërmjetësimin e konceptit të thjeshtë të materies (të shtrirjes së vdekshme të padepërtueshme), kurse të dytin me ndërmjetësimin e konceptit mbi qenien mendimore (në përfytyrimin empirik të brendshëm: *unë mendoj*). Më në fund, në tërë metafizikën, e cila merret me këto objekte ne do të duhej të përmbahemi plotësisht nga të gjitha parimet empirike të cilat, përveç konceptit, do të kishin mund të shtojnë edhe ndonjë përvojë në mënyrë që sipas saj të mund të shqiptojmë ndonjë gjykim për këto objekte.

Së dyti: ku mbetet *psikologjia empirike*, e cila prore e ka vërtetuar vendin e saj në metafizikë dhe nga e cila, në kohën tonë, metafizika ka pritur aq shumë

[1] Nuk duhet menduar se me këtë emër unë kuptoj atë që rëndom quhet *physica generalis* dhe që paraqet më parë matematikën se filozofinë e natyrës, sepse me të vërtetë metafizika e natyrës ndahet plotësisht nga matematika dhe as përafërsisht nuk mund ta zgjerojë njohjen tonë sikurse matematika, por, megjithëkëtë, ajo është me shumë rëndësi në pikëpamje të kritikës së njohjes së kulluar të arsyes në përgjithësi, njohje kjo të cilën duhet zbatuar në natyrë; pa këtë kritikë bile as matematikanët që i aprovojnë disa koncepte të rëndomta, por të cilët, në të vërtetë, prapeseprapë janë metafizikë, në mënyrë të pahetueshme e kanë rënduar shkencën natyrore me hipoteza, të cilat kundruall një kritike të këtyre parimeve zhduken pa shkaktuar kurrfarë dëmi për zbatimin e matematikës në këtë fushë (në të cilën ajo është kryekreje e domosdoshme).

shërbime për shpjegimet e veta, pasi që e ka braktisur shpresën se në rrugën a priori do të arrijë diçka që vlen? Unë përgjigjem: ajo kalon në atë fushë, në të cilën duhet të vendoset shkenca e njëmendtë (empirike) natyrore, përkatësisht në fushën e filozofisë *aplikative*, për të cilën filozofia e kulluar përmban në vete parimet a priori dhe, prandaj, vërtet është në lidhje me shkencën natyrore, por megjithëkëtë, nuk duhet të ngatërrohet me të. Prandaj, psikologjia empirike patjetër duhet të largohet krejtësisht nga metafizika dhe ajo është krejtësisht e përjashtuar nga kjo shkencë për arsye të idesë së saj. Megjithëkëtë, sipas zakonit shkollor, edhe tash kësaj duhet t'i lejohet ndonjë vend i vogël në metafizikë (ani pse vetëm në formë episodi) dhe këtë duhet bërë për arsye ekonomike pasi që ajo ende nuk është aq e pasur saqë vetë të mund ta përbëjë një shkencë e, në anën tjetër, prapëseprapë është shumë e rëndësishme që të mund të flaket krejtësisht ose t'i bashkëngjitet ndonjë shkence tjetër, me të cilën do të kishte edhe më pak ngjashmëri se me metafiziken. Prandaj, ajo është një i huaj, i cili gëzon mikpritjen përderisa të mos mund të vendoset në banesën e saj në ndonjë antropologji të gjerësishme (e cila i përgjigjet doktrinës empirike mbi natyrën).

Pra, kjo është ideja e përgjithshme e metafizikës, nga e cila në fillim është pritur më shumë se që është dashur të kërkohej dhe, për këtë arsye, njerëzit janë kyçur për një kohë në pritjet e këndshme dhe e cila, më në fund, ka përjetuar një përbuzje të përgjithshme pasi që janë mashtruar në shpresat e tyre. Nga rrjedha e gjithmbarshme e kritikës sonë lexuesi gjithsesi ka krijuar një bindje të mjaftueshme: se metafizika, ani pse nuk mund të përbëjë bazën e religjionit, prapëseprapë patjetër duhet të mbetet si mbrojtëse e tij dhe se mendja njerëzore, e cila, sipas tendencës themelore të saj, është dialektike, nuk mund të privohet nga një shkencë e tillë, e cila atë e frenon dhe me anë të vetënjohjes së qartë, të plotë e shkencore, e pengon nga ato shkretërime, të cilat si në moral, ashtu edhe në religjion në mënyrë të pashmangshme do t'i kishte bërë ndonjë mendje spekulative, e cila nuk do t'i ishte nënshtruar ligjit. Prandaj sado që në mënyrë të vrazhdë dhe përbuzëse do të ishin sjell ndaj metafizikës ata që dinë ta çmojnë një shkencë vetëm sipas rrjedhojave të saj të rastit e jo sipas natyrës së saj, lexuesi mund të jetë i sigurt se njeriu prore do t'i kthehet asaj si ndaj dashnores, e cila është fjalosur me ne, sepse meqenëse këtu fjala është për qëllimet thelbësore, mendja duhet të punojë pa pushuar ose lidhur me njohjen e themeltë ose lidhur me përgënjeshtrimin e atyre njohjeve të mira, të cilat tashmë ekzistojnë.

Prandaj, filozofinë në kuptimin e vërtetë e përbëjnë vetëm metafizika, si metafizika e natyrës, ashtu edhe metafizika e moralit, dhe veçanërisht kritika e mendjes, e cila merr guxim të fluturojë me krihët e saj vetjake, kritikë kjo që paraprinë si *përgatitje* (propedeutike). Kjo filozofi çdo gjë e redukton në urtësi, por përmes rrugës së shkencës, rrugës së vetme, e cila kur të hapet një herë kurrë më nuk mbulohet e as nuk lejon çfarëdo bredhjeje. Matematika, shkenca natyrore, madje edhe njohja empirike për njeriun kanë rëndësi të madhe si mjete për qëllimet, të cilat, në pjesën më të madhe të tyre, janë të rastit, por nëse, fundja, ato bëhen mjete për qëllime thelbësore dhe të domosdoshme të njerëzisë, atëherë kjo arrihet vetëm e vetëm me anë të një njohjeje të mendjes, e cila

rrjedh nga vetë konceptet, kurse kjo njohje, sido që të quhet, nuk është tjetër veçse metafizika.

Pikërisht për këtë arsye metafizika paraqet përfundimin e tërë *kulturës* së gjithmbarshme të mendjes njerëzore, i cili është i domosdoshëm, madje edhe nëse anashkalohet ndikimi i saj si shkencë në disa qëllime të caktuara. Sepse ajo më të vërtetë e kundron mendjen në elementet dhe në maksimat e saj më të larta, të cilat patjetër duhet të gjenden në themelin e *mundësisë* së disa shkencave dhe në themelin e zbatimit të të gjitha shkencave. Si spekulim i kulluar, metafizika më shumë hyn në punë për t'i penguar lajthimet se për ta zgjeruar njohjen, por kjo nuk e zvogëlon vlerën e saj, por, përkundrazi, ia rritë dinjitetin dhe autoritetin në mbështetje të censorimit që siguron rendin e përgjithshëm dhe harmoninë, bile edhe mirëqenien në botën e shkencave, dhe e cila pengon që ato në punën e guximshme dhe të frytshme të tyre të largohen nga qëllimi kryesor: nga lumturia e përgjithshme.

DOKTRINA TRANSCENDENTALE E METODËS

Pjesa e katërt kryesore

Historia e mendjes së kulluar

Ky titull këtu paraqet vetëm një vend, që mbetet në sistem dhe që më vonë duhet patjetër të plotësohet. Unë do të mbetem i kënaqur që nga pikëpamja transcendentale, përkatësisht nga pikëpamja e natyres së mendjes së kulluar ta hudhi fluturimthi një shikim në tërësinë e përpunimeve të deritanishme të saj, të cilat syrit tim ia tregojnë vërtet godinën, por godinën kryekreje të shkatërruar.

Edhe pse nga natyra e çështjes nuk ka mund të jetë ndryshe, prapëseprapë është interesant që njerëzit në epokën e fëmijërisë së filozofisë fillonin me atë, me të cilën ne tash më me ëndje do të donim të përfundonim, përkatësisht me njohjen e zotit dhe me studimin e shpresës lidhur me botën e ardhshme ose, për më tepër, të vetisë së kësaj bote. Sado që kanë qenë të vrazhda ato koncepte, të cilat dolën nga doket e lashta që kishin mbetur nga epoka e egërsisë së popujve, prapëseprapë kjo nuk i ka penguar njerëzit më të arsimuar t'i përkushtohen shqyrtimit të lirë të kësaj çështjeje, me ç'rast kanë konstatuar me lehtësi se përveç sjelljes së mirë në jetë nuk ekziston mënyrë tjetër më e themeltë dhe më e sigurt, me të cilën njeriu do t'ia bënte qejfin fuqisë së padukshme, e cila qeverisë me botën në mënyrë që së paku në një botë tjetër të mund të jetë i lumtur. Që këndej teologjia dhe morali kanë qenë dy lëvizëse ose, edhe më saktësisht, dy pikësynime për të gjitha shqyrtimet abstrakte të mendjes, të cilave njerëzit prore u janë përkushtuar më vonë. Veçanërisht teologjia e ka çuar gradualisht mendjen spekulative në këto shqyrtime, të cilat më vonë me emrin metafizikë janë bërë aq të njohura.

Unë nuk dua tash ta bëj dallimin midis disa kohëve, në të cilat është bërë ky apo ai ndryshim në metafizikë, por në një skicë të shkurtër do t'i paraqes ato dallime ideore, të cilat kanë shkaktuar ndryshimet më kryesore në të. Me këtë rast konsideroj se ekziston qëllimi i trefishtë, për arsye të të cilit janë bërë ndryshimet më të njohura në këtë arenë të luftës.

1. *Sa i përket objektit* të të gjitha njohjeve tona të mendjes, disa filozofë janë vetëm *senzualistë*, kurse të tjerët vetëm *intelektualistë*. *Epikuri* mund të quhet filozofi më i shquar i shqisësisë, kurse *Platoni* përfaqësuesi më i rëndësishëm i intelektualizmit. Megjithëse ky dallim midis shkollave është mjaft subtil, prapëseprapë ai zuri fill që në kohët më të lashta dhe ka vazhduar të ekzistojë pa ndërprerje. Senzualistët vërtetonin: vetëm e vetëm në objektet e shqisave ekziston njëmendësia, kurse çdo gjë tjetër është vetëm fiksion; përkundrazi, intelektualistët thonin: në shqisa ekziston vetëm e vetëm dukja apo aparenca, kurse të vërtetën e njeh vetëm arsyeja. Megjithëkëtë, senzualistët nuk ia mohuan realitetin koncepteve të arsyes, mirëpo, sipas tyre, ky realitet është vetëm *logjik*, kurse sipas intelektualistëve *mistik*. Senzualistët i kanë pranuar *konceptet intelektuale*, por supozonin vetëm *objekte* ndijore. Intelektualistët ngulmonin se, sipas karakterit të tyre, objektet e njëmendta janë vetëm *inteligjibile* dhe pastaj pranuan *njëfarë të perceptuari* të kulluar të arsyes, të perceptuar, i cili është i zhveshur nga çdo shqisësi, e cila, sipas mendimit të tyre, vetëm e habit këtë të perceptuar.

2. *Sa i përket zanafillës* së njohjes së mendjes së kulluar shtrohet kjo pyetje: a thua njohja zë fill në përvojë apo, pavarësisht nga përvoja rrënjët e saj i ka në mendje. *Aristoteli* mund të konsiderohet *empiristi* kyresor, kurse *Platoni noologu* kryesor. *Loku* që kohët e fundit ka vajtur pas *Aristotelit* dhe *Lajbnicit* që ka vajtur pas *Platonit* (megjithëse me një distancë të mjaftueshme nga sistemi mistik i tij) prapëseprapë nuk ia kanë dalë të zgjidhin këtë kontest. Në çdo rast, nga aspekti i sistemit të tij senzualist, *Epikuri* ka vepruar në mënyrë shumë më konsekuente (pasi që në përfundimet e tij kurrë nuk i ka kapërcyer kufijtë e përvojës) se Aristoteli dhe Loku (e veçanërisht ky i fundit), i cili pasi nga përvoja i ka derivuar të gjitha konceptet dhe propozicionet themelore në zbatimin e tyre shkon aq larg, saqë vërteton se ekzistenca e zotit dhe pavdekshmëria e shpirtit (megjithëse që dy këto objekte gjenden krejtësisht jashtë kufijve të përvojës së mundshme) mund të provohen po ashtu në mënyrë evidente sikundër çdo teoremë tjetër matematike.

3. *Lidhur me metodën*. Nëse një veprim duhet quajtur metodë, atëherë ai duhet të derivohet sipas *propozicioneve themelore*. Metodat që sot zotërojnë në këtë fushë të njohjes natyrore mund të ndahen në *natyraliste* dhe *shkencore*. *Natyralisti* i mendjes se kulluar ia shtron vetit këtë propozicion themelor: se mendja e rëndomtë pa ndihmën e shkencave (arsyeja e shëndoshë, siç e quan ai) edhe në çështjet më sublime, të cilat përbëjnë detyrën e metafizikës, mund të korrë më shumë sukses se spekulimi. Ai, pra, vërteton se madhësia dhe largësia e Hënës mund të përcaktohen në bazë të matjes me anë të syrit (*nach dem Augenmasse*) më me siguri se tërthorazi me anë të matematikës. Kjo është

thjesht mizologjia e reduktuar në propozicione themelore dhe, gjë që është edhe më keq, kjo është një lënie pas dore e të gjitha mjeteve artificiale, të cilat si *metodë e njëmendtë* për zgjerimin e njohjes janë bërë të lëvdishme. Sa u përket natyralistëve, të cilët mendojnë kështu për arsye *të mungesës* së arsimimit, atyre, me të drejtë, nuk mund t'u shihet për të madhe asgjë. Ata shkojnë pas mendjes se rëndomtë (*der gemeinen Vernunft*) duke mos u krenuar me mosdijen e tyre si metodë, e cila në vete duhet të përmbajë enigmën si duhet të nxirret e vërteta nga pusi i thellë i Demokratit. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosigue Solones.* Ky varg i Persit është deviza, me të cilën ata mund të jetojnë të kënaqur dhe në dashuri, duke mos çarë kokë për shkencën dhe duke mos e penguar punën e kësaj.

Sa u përket ithtarëve të metodës *shkencore* ata mund të zgjedhin midis rrugës *dogmatike* dhe asaj *skeptike*, por në çdo rast ata janë të obliguar të veprojnë në mënyrë sistematike. Kur ne këtu përmendim *Volfin* e famshëm si përfaqësues të rrugës së parë, kurse *David Hjumin* si përfaqësues të rrugës së dytë, atëherë, nga pikëpamja e qëllimit tim të tanishëm mund të mos përmendi të tjerët. Ende e hapur është vetëm rruga kritike. Nëse lexuesi është i disponuar dhe ka durim që në shoqërinë time ta kalojë këtë rrugë, dhe nëse ai nga ana e vet dëshiron diçka të kontribuojë që këtë rrugë ta bëjë rrugë mbretërore, atëherë tash mund të gjykojë nëse ende shekujt nuk ia dolën ta arrijnë: përkatësisht a thua mendja njerëzore mund të arrijë të jetë e kënaqur në ato çështje, me të cilat ajo është marrë gjithmonë, por deri më tash pa sukses.

PASTHËNIE

KANTI – JETA, VEPRAT DHE KRITIKA E TIJ LIDHUR ME MENDJEN E KULLUAR

Gjatë historisë më se dymijëvjeçare të zënies fill dhe të zhvillimit të filozofisë si një fushë krejtësisht e posaçme e kundrimit dhe e shpjegimit të botës dhe të njeriut dhe, pra, si një lloj gjithashtu krejtësisht i posaçëm i krijimtarisë shpirtërore e mendore të njeriut janë paraqitur qindra e qindra filozofë e menditarë të ndryshëm, të cilët i kanë dhënë kontribut të madh ndriçimit të çështjeve të shumta e të llojllojshme lidhur me gjithësinë dhe pozitën e njeriut në të. Në mesin e këtyre filozofëve më të mëdhej dhe më të rëndësishëm ishin ***Pitagora, Herakliti, Demokriti, Platoni, Aristoteli, Plotini, Augustini, Dekarti, Spinoza, Loku, Hjumi, Fihteja, Hegeli*** *etj. Mirëpo, nëse madhështinë e një filozofi e përcaktojnë mendjethellësia e tij, shumësia e çështjeve, të cilat ai i problematizon dhe i "zgjidh", numri dhe vlera e veprave të tij dhe ndikimi i këtyre në rrjedhat e filozofisë së ardhshme, atëherë na del se Kanti ishte njëri ndër katër-pesë-filozofët më të mëdhenj të të gjitha kohëve. Këtë e kanë pranuar, jo vetëm filozofët e shquar që jetuan në kohën e Kantit dhe pak pas tij, siç ishin* ***Fihteja, Shopenhaueri, Hegeli*** *("revolucion në trajtë të mendimeve"),* ***Marksi,*** *sipas të cilit filozofia e Kantit është "teoria gjermane e revolucionit francez" etj. por edhe shumë filozofë të tjerë të mëdhenj, të cilët jetuan gati dy shekuj pas tij.* ***Jaspersi,*** *i cili shkroi një vepër të tërë mbi* ***"filozofët e mëdhenj"****, është i mendimit se Kanti është njëri ndër tre filozofët më të mëdhenj në tërë historinë e gjithmbarshme të filozofisë në përgjithësi; sipas tij dy të tjerët ishin* ***Platoni*** *dhe* ***Shën Augustini.*** *Në veprën e tij* ***Historia e filozofisë perëndimorë, Bertrand Rasel,*** *pa dyshim njëri ndër filozofët më të mëdhenj të shekullit XX, nuk pajtohet me mendimin e përgjithshëm, sipas të cilit Kanti është filozofi më i madh bashkëkohor, por, megjithëkëtë, është i mendimit se do të kishte qenë gjë e pamend nëse nuk pranohet "roli kolosal" i Kantit në filozofinë e shekullit XIX e XX. Duket se në theksimin e rëndësisë dhe të madhështisë së Kantit si filozof më se largut ka vajtur filozofi bashkëkohor francez,* ***Aleksander Kozhev*** *(Kojeve, Alexandre, 1902-1968). Në veprën e tij* ***"Essai d'une histoire raissonnee de la philosophi paienne"****. Kozhev thotë se "midis Platonit dhe Aristotelit, me të cilët zë fill mendimi filozofik sistematik i Hegelit, me të cilin ky mendim merr fund, ekziston vetëm një filozof i madh –* ***Kanti****".*

*Me veprat e tij të shumta, veçanërisht me "**Kritikën e mendjes së kulluar**", të cilën, më në fund, dyqind e njëzet vjet pasi për herë të parë është botuar në gjuhën gjermane, tash e kemi edhe në gjuhën shqipe, Kanti ka bërë një kthesë të rëndësishme në fushën e filozofisë në përgjithësi dhe përmes kësaj edhe në fushat e tjera të jetës shpirtërore. Aspak nuk është e rastit që shumë mendimtarë emrin dhe veprat e Kantit, posaçërisht "**Kritikën e mendjes së kulluar**", por edhe "**Kritikën e mendjes praktike**", pastaj "**Historinë e përgjithshme të natyrës dhe teorinë e qiellit**" etj., e lidhin me konceptin "revolucion". Veprat dhe pikëpamjet e Kantit vërtet paraqesin një revolucion të tërë specifik, jo vetëm në kushtet dhe rrethanat e atëhershme gjermane, por edhe në kushtet dhe rrethanat e atëhershme të mbarë Evropës Perëndimore në përgjithësi. Kah fundi i shekullit XVIII, kur u botuan veprat e Kantit dhe më se një gjysmë shekulli më vonë, Gjermania nuk ishte në asnjë pikëpamje në nivelin e kohës; ajo nuk ishte bashkëkohore, ngase ngecte me të madhe pas Anglisë dhe Francës, jo vetëm në fushën e jetës politike, por edhe në atë të filozofisë etj. Ndërsa në Angli ku kryesisht kishte ngadhënjyer revolucioni borgjez ("revolucioni i lavdishëm") dhe, si rrjedhojë, kryesisht ishin përmbysur marrëdhëniet feudale, kurse në Francë, nën udhëheqjen e Robespjerit, Maratit, Dantonit etj., kishte ngadhënjyer Revolucioni borgjez i vitit 1789 dhe në mënyrë dramatike dhe radikale ishte përmbysur monarkia dhe së bashku me të edhe i tërë "regjimi i vjetër", rendi i vjetër feudal, ishin hequr institucionet e tij tashmë të vjetruara, Gjermania e kohës së Kantit ishte e prapambetur, e copëtuar në disa principata të vogla e të pazhvilluara, në krye të së cilave qëndronin princët e mbretërit, të cilët i bënin rezistencë çdo risie dhe progresi. Gjermania e kësaj kohe ishte gjysmëfeudale, kurse Prusia Lindore dhe Kenigsbergu, vendlindja e Kantit, ishte, përveç kësaj, edhe nën sundimin e Rusisë, e cila nuk ishte asgjë më pak e prambetur se Gjermania. Shkurt, Gjermania e kohës se Kantit, ishte një vend gjysmëfeudal, në krye të së cilit qëndronte mbreti, i cili sundonte në mënyrë absolute dhe i papenguar me asnjë akt juridik apo institucion tjetër. Gjithashtu, ndërsa në Angli **Loku** dhe **Hjumi** ia venin bazat e një filozofie të re, e cila në mënyrë specifike i shprehte dhe i artikulonte interesat dhe tendencat e shoqërisë së re përparimtare borgjeze, filozofi kjo që ushtroi ndikim të rëndësishëm dhe frutdhënës në tërë Evropën Perëndimore dhe më gjerë, e veçanërisht në Francë, dhe ndërsa në Francë vepronin e krijonin filozofët dhe mendimtarët e famshëm e të guximshëm siç ishin **Volteri, Rusoi, Dideroi, Monteskje, Lametri, Holbahu, Helveci** etj., të cilët me veprat e pikëpamjet e tyre e përgatitën Revolucionin e vitit 1789, në Gjermani mbizotëronte një dogmatizëm i mbështetur kryesisht në racionalizmin e **Lajbnicit** të interpretuar në mënyrë folfiane; në Gjermaninë e kësaj kohe nuk ekzistonte as hija e kurasë dhe e kritikës jashtëzakonisht të guximshme e shpartalluese qytetare çfarë ishte ajo e iluministëve, e enciklopedistëve dhe e materialistëve francezë të shekullit XVIII. Pikëpamjet dhe qëndrimet e një **Lesingu**, të një Herderi apo të një **Mendelsoni** ishin vetëm përjashtime të rralla që meritonin çdo respekt, por që në thelb e vërtetonin*

"kotjen dogmatike", e cila atëbotë e kishte kapluar, jo vetëm Kantin, por edhe filozofët e tjerë të Gjermanisë.

Megjithëse ishte aderues i Revolucionit francez borgjez të vitit 1789 dhe i luftës së amerikanëve për pavarësi, megjithëse shkroi disa traktate të rëndësishme lidhur me politikën, prapeseprapë, ndryshe nga, për shembull, ***Fihteja, Hegeli*** *etj., Kanti nuk ishte i angazhuar në jetën aktuale politike dhe, prandaj, as ai vetë e as veprat e tij me tematikë politike nuk ushtruan ndonjë ndikim të rëndësishëm as në teorinë e as në praktikën politike as të shekullit XVIII e as më pastaj. Kanti nuk ishte as revolucionar e as vetje publike çfarë ishin* ***Volteri, Rusoi, Dideroi*** *etj. Mirëpo, megjithëkëtë, atë që francezët dhe anglezët e bënë praktikisht, Kanti e bëri në një mënyrë dhe në një fushë tjetër - në mënyre teorike, mendore, përkatësisht në fushën e filozofisë. Kështu Kanti, një profesor i qetë, i tërhequr dhe gati i panjohur jashtë Kenigsbergut, ia doli që me anë të veprave të tij, para së gjithash me "****Kritikën e mendjes së kulluar****", ta bëj, siç thotë poeti dhe mendimtari gjerman* ***Hajnrih Hajne****, një "revolucion në fushën e filozofisë" dhe në këtë mënyrë Gjermaninë ta sjell në pozitë të njëjtë apo të ngjashme me vendet e tjera që atëbotë i prinin përparimit shoqëror, ekonomik, kulturor e shpirtëror në përgjithësi. Duke pasur parasysh këtë fakt Hajne me të drejtë e krahason Kantin me* ***Robespjerin****, kurse revolucionin filozofik, të cilin filozofi i shquar gjerman e sendërtoi në veprën e tij "****Kritika e mendjes së kulluar****" (****Kritik der reinen Vernunft****) me revolucionin material në Francë"*[1]*. Më thellësinë spekulative dhe me kritikën e tij të pakompromis, Kanti e vuri në pyetje dhe nxori para gjyqit të arsyes dhe të mendjes, e cila nuk kursen asgjë e askënd duke respektuar vetëm e vetëm autoritetin e vetvetes së saj. Në përputhje me këtë Kanti e vuri në pyetje edhe vetë filozofinë duke e bërë në këtë mënyrë atë njërën ndër çështjet më të rëndësishme dhe më parësore filozofike, përkatësisht e problematizoi mundësinë dhe fushëveprimin e saj, përkatësisht mundësinë e njohjes, jo të gjësendeve e të dukurive të jashtme, por vetë mundësinë e njohjes a priori si të tillë, domethënë të njohjes së sigurt e të përgjithshme pavarësisht nga çfarëdo përvoje e jashtme. Kanti i përvishet një pune, sa të ndërlikuar, aq edhe të rëndë e të rëndësishme që ta gjejë shkakun e njëmendtë të divergjencave e të mospajtimeve të shumta të filozofëve rreth të njëjtave çështje „të amshueshme" filozofike dhe rreth vetë filozofisë dhe rrugën e cila filozofinë do ta shndërronte në një dituri të sigurt të njëmendtë. Pikërisht në problematizimin e mundësisë, të fushëveprimit dhe të arsyeshmërisë së filozofisë dhe të njohjes së kulluar qëndron njëra ndër meritat e mëdha të Kantit. Kanti i dha grusht të fortë e shpartallues çdo dogmatizmi, qoftë ai filozofik, fetar apo çfarëdo tjetër. Duke pasur parasysh kritikën e tij të pakursyeshme lidhur me cilëndo çështje dhe autoritet, miku, bashkëpunëtori dhe bashkëkohaniku i tij, Mozes Mendelson, Kantin e quajti „Alleszermalmer" që gjermanisht do të thotë „shkatërrues i çdo gjëje" dhe me këtë kualifikim u pajtua më vonë edhe Hajne. Mirëpo, kritika shpartalluese dhe e pamëshirshme e Kantit ishte jo destruktive,*

[1] Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.Stuttgart, 1997. S. 89, 93.

jo kritikë për të shkatërruar, jo shkatërrim për hir të shkatërrimit, por kritikë, qëllimi thelbësor dhe i njëmendtë i së cilës ishte konstruksioni, krijimi i një gjendjeje te re shpirtërore dhe intelektuale, të një filozofie të re kritike dhe shkencore. Vërtet, siç thotë ***Vil Durant*** *në veprën e tij* ***The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophe*** *në kokën e Kantit zuri fill „revolucioni me frytdhënës në filozofinë moderne“.*

Me filozofinë e Kantit zë fill një epokë e tërë në historinë e filozofisë gjermane dhe të filozofisë evroperëndimore dhe botërore në përgjithësi. Në të vërtetë Kanti është themelues i filozofisë klasike gjermane, përfaqësues të tjere të të cilës ishin ***Fihteja,*** *i cili veten prore e ka konsideruar ithtar dhe nxënës konsekuent të filozofisë kritike të* ***Kantit,*** *pastaj* ***Shelingu*** *dhe, më në fund,* ***Hegeli,*** *i cili atë që ia kishte filluar Kanti e thelloi dhe e ngriti në nivelin më të lartë, në atë nivel, të cilin kurrë më askujt nuk i shkoi përdore, jo vetëm ta kapërcejë, por, për më tepër, as ta arrijë. Njohja e filozofisë kritike dhe e veprave të Kantit janë, si të thuash,* ***conditio sine qua non*** *për njohjen e njëmendtë të filozofisë klasike gjermane në përgjithësi dhe të filozofisë së Fihtes e të Hegelit në veçanti; për më tepër, askush ndryshe nuk mund të jetë filozof në kuptimin e mirëfilltë të fjalës veçse përmes dhe në mbështetje të veprave të këtij kolosi të mendjes njerëzore. Për këtë arsye "Kritika e mendjes së kulluar" është vepër që kurrsesi nuk mund të anashkalohet, jo vetem nga ana e filozofëve, por as nga ana e teoricienëve të tjerë që merren me kulturë dhe shkenca shpirtërore në përgjithësi.*

II

*Të përshkruash jetën e Imanuel Kantit është njëkohësisht një punë shumë e lehtë dhe shumë e vështirë; është një punë shumë e vështirë ta përcjellësh dhe ta shpjegosh procesin e zanafillimit dhe të formësimit të filozofisë së tij jashtëzakonisht të thellë e të ndërlikuar, por është një punë e lehtë ta paraqesish mënyrën e tij të jetesës. Kjo ndodh ngase në tërë historinë e gjithmbarshme të filozofisë është i pashoq rasti i dallimit, ndoshta, siç thotë Hajne, edhe i kontrastit aq të madh midis jetës së brendshme shpirtërore dhe intelektuale të thellë, të gjerë, të llojllojshme, dinamike dhe origjinale, në njërën anë, dhe, në anën tjetër, të jetës, ta quajmë të jashtme, materiale dhe shoqërore, të jetës së përditshme të qetë, të tërhequr, të njëtrajtshme, stereotipe dhe gati mekanike, siç është rasti me Kantin. Filozofi i madh gjerman dhe botëror, autori i "****Kritikës së mendjes së kulluar****" dhe i shumë veprave të tjera, të cilat lanë gjurmë të thellë dhe ushtruan ndikim të rëndësishëm në tërë filozofinë dhe, për më tepër, në tërë vetëdijen e kulturën e dy shekujve të fundit (sepse, siç thotë neokantiani i njohur* ***Vilhelm Vindelbandi, "të gjithë ne që filozofojmë në shekullin XIX jemi nxënës të Kantit"****) lindi ditën e shën Emanuelit, më 22 prill të vitit 1724 në Kenigsberg, në Prusinë Lindore, qytet ky që atëbotë kishte rreth gjashtëdhjetëmijë banorë, por që, megjithëkëtë, ishte qytet universitar. Kanti rrjedh nga një*

familje e varfër zejtare; i ati i tij Johan Georg Kant ishte mjeshtër i vyer i shalave; të parët e tij kishin ardhur nga Lituania; e ëma e Kantit, Regina Doretea, përkatësisht Ana Regina Reuter ishte shtëpiake e vyer dhe shumë religjioze; ishte e lindur në Nynberg; edhe gjyshi i saj ishte mjeshtër i shalava. Disa hulumtues të jetës së Kantit janë të mendimit se familja e tij kishte zanafillë skoceze. Ndoshta kjo hipotezë mbështetet në faktin se dy teze të Kantit ishin të dhëna në Skoci. Kanti ishte fëmija i katërt; para tij kishin lindur tri motra, kurse pas tij një vëlla; megjithëse lindi fëmijë shëndetlig, prapëseprapë i mbijetoi të gjitha motrat dhe vëllain e tij më të vogël; meqenëse lindi në ditën e shën Emanuelit, filozofit të ardhshëm i dhanë emrin Emanuel, por më vonë, nuk dihet për ç'arsye, zu të quhet jo Emanuel, por Imanuel; gjithashtu në fillim mbiemrin e shkruante Canti, kurse më vonë, për ta evituar mundësinë e shqiptimit të gabueshëm zu ta shkruaj Kant. Prandaj, emri dhe mbiemri i këtij filozofi i autorit të Kritikës së mendjes së kulluar është ***Imanuel Kant****. E ëma i vdiq, kur Kanti ishte trembëdhjetëvjeçar, kurse i ati kur ishte njëzetedyvjeçar. Si i ati, ashtu edhe e ëma, veçanërisht e ëma, bënin çmos për edukimin e mirë të Kantit. Si fëmijë, ashtu edhe si i rritur Kanti ushqente dashuri të sinqertë ndaj prindërve të tij dhe ishte i miradishëm për atë që ata bënë për rritjen dhe edukimin e tij. "Prindërit e mi, të cilët i takojnë shtresës zejtare, por të cilët ishin shembuj të ndershmërisë dhe të moralit, nuk më kanë lënë pasuri (por as borxhe), ata më kanë dhënë një edukatë, e cila po qe se kundrohet nga aspekti moral, nuk ka mund të jetë më e mirë dhe për këtë arsye unë, sa herë që i kujtoj ata, ndjej një miradi të thellë ndaj tyre". Veçanërisht e madhe ishte dashuria e Kantit ndaj nënës së tij. Njëhere, kur i kishte mbushur të gjashtëdhjetat vjet, Kanti tha: "Unë kurrë nuk do ta harroj nënën time, e cila në mua e ka kultivuar dhe ka ushqyer embrionin e parë* ***të të mirës****, e cila ua hapi zemrën time mbresave* ***të natyrës****; ajo i ka zgjuar dhe zgjeruar* ***konceptet*** *e mia dhe mësimet e saj kanë pasur ndikim të pareshtur në jetën time". Kjo edukatë e mirë, për të cilën Kanti ua di për nder prindërve qëndron në kultivimin e ndjenjës për punë të vyerë, me të cilën cilësohej i ati, dhe me atë që është e shenjtë, me të cilën cilësohej nëna e tij. Në familjen e Kantit mbizotëronin ndjenjat dhe pikëpamjet fetare; prindërit e Kantit i takonin me zemër dhe shpirt lëvizjes protestante pietiste, e cila e frymëzuar dhe e mbështetur në pikëpamjet e Luterit dhe të Melanhtonit, preferonte zemërçelësinë, sinqeritetin, përkushtimin emocional dhe mendor fetar etj. Në këtë pikëpamje veçanërisht dallohej nëna e Kantit, e cila, siç thotë vetë filozofi, këtij ia ka "zgjuar dhe zgjeruar" konceptet dhe pikëpamjet e së cilës kanë pasur ndikim të pareshtur", jo vetëm në sjelljet, por edhe në bindjen dhe pikëpamjet e këtij filozofi të madh. Kanti kurrë nuk ka pushuar të jetë nën ndikimin e protestantizmit në përgjithësi dhe të pietizmit në veçanti. Ende pa i mbushur tetë vjet, në moshën gjashtëvjeçare Kanti zu ta vijojë shkollën fillore pranë një spitali në paralagjen e Kenigsbergut. Me ndihmën materiale të një daje të tij, i cili ishte këpucëtar, por dashamir i arsimit, dhe të pastorit pietist, Albert Shulc, Kanti nga mosha tetëvjeçare, pra nga viti 1732 nis të ndjekë mësimet në Gjimnazin Friderkian (Gymnasium Fridericianum), drejtor i të cilit u bë pastori*

Shulc. Nëna e tij ishte e lumtur që Imanueli i saj i dashur kishte mundësi të vazhdojë këtë shkollë me renome, në të cilën Kanti mësoi për kulturën e lashtë, pastaj për gjuhën latine e greke, të cilën nuk e përvetësoi etj,. Përveç kësaj, në këtë gjimnaz kujdes parësor i kushtohej, jo filozofisë si mendim kritik, por studimit të fesë krishtere, shkrimeve të shenjta, historisë së kishës etj. Vetëm për të ashtuqujturit primanet apo nxënësit jashtëzakonisht të talentuar e të suksesshëm, çfarë ishte Kanti, organizohej një formë e veçantë e mësimit të logjikës e të filozofisë. Edhe pse shëndetlig dhe i varfër, në saje të dhantisë së jashtëzakonshme, vullnetit të fortë dhe të punës së zellshme Kanti ia doli që gjimnazin ta kryente me sukses të shkëlqyeshëm; që atëherë shokët e tij Kantit ia parashikonin një të ardhme të ndritshme në fushën e diturisë. Dikur më vonë, pasi kryen këtë gjimnaz, në një bisedë më shokët e dikurshëm të shkolës, Kanti pat deklaruar se "zotërinjët profesorët tanë, nuk ia dolën që në mendjet tona ta hudhin shkëndijën e një filozofie, e cila më vonë do të ishte shndërruar në flakë". Duket se me këtë rasti Kanti kishte parasysh faktin se në këtë themelatë shkollore ende nuk kishte depërtuar fryma e iluminizmit, i cili preferonte, jo dogmatizmin, por arsyen kritike, arsimin profan etj. Duke pasur parasysh faktin se në Gymnasium Fridericianum nuk u bë asgjë që talenti i këtij të riu për filozofi të zgjohet e të zhvillohet, profesor Ernst R. Sandvoss vërteton se në gjërat kryesore Kanti "ka qenë dhe ka mbetur autodidakt"[1]. Pas kryerjes së gjimnazit, në vitin 1740, Kanti u regjistrua në Universitetin Albertina të Kenigsbergut; studionte filozofinë, retorikën dhe teologjinë. Zemra dhe mendja ia donin filozofinë, kurse ligjëratat nga teologjia i dëgjonte vetëm nga respekti ndaj ligjëruesit të kësaj lënde, A. Shulcit, i cili prore kishte treguar mirëkuptim për këtë djalosh të talentuar. Disa thonë se gjatë tërë studimeve të tij universitare Kanti e ka dëgjuar vetëm një ligjeratë nga teologjia. Kanti i dëgjonte rregullisht dhe me vëmendje ligjëratat nga fusha e logjikës dhe e metafizikës, të cilat atëbotë i mbante Martin Knucen (1713-1751), një ithtar i flaktë i Lajbnicit, i Volfit dhe i Njutonit. Raporti midis Knucenit dhe Kantit nuk ishte vetëm një raport profesor-student, por diçka më tepër; duke e vlerësuar Kantin si njeri jashtëzakonisht të aftë dhe të vyerë Knucen ia lejoi Kantit shfrytëzimin e bibliotekës së tij personale të pasur me literaturë nga fusha e filozofisë; si përmes ligjëratave, ashtu edhe përmes kontakteve jashtëmësimore Knucen e njoftoi Kantin me filozofinë e ***Lajbnicit*** *dhe me fizikën e* ***Njutonit.*** *Veçanërisht me rëndësi për formimin e mëtejmë të Kantit ka qenë angazhimi i Knucenit në zgjimin e interesimit të studentit të tij për veprat dhe pikëpamjet e Isak Njutonit. Nuk ekzistojnë mjaft të dhëna për jetën dhe punën e Kantit gjatë studimeve të tij universitare. Por, dihet mirëfilli, gjendja e tij materiale ishte mjaft e vështirë; jetonte nga ndihma e dajës dhe kolegëve të tij; një pjesë të mjeteve materiale të nevojshme për të mbetur gjallë dhe për të studiuar e siguronte si repetitor i ligjëratave dhe në lojën me biliar, letra e konusa. Megjithëse gjendja e tij materiale ishte mjaft e vështirë dhe të ardhura të pasigurta, prapëseprapë, i etshëm për dije, Kanti në këtë kohë*

[1] Ernst Sandvoss.Geschichte der Philosophie. II. DTV, München, 1989. S. 273

blente dhe grumbullonte libra me qëllim të formojë bibliotekën e tij personale. Pikërisht kah fundi i studimeve, në vitin 1746 i vdiq i ati. Kështu gjendja e tij materiale edhe ashtu e keqe nis të keqësohet aq shumë, sa që detyrohet, jo vetëm t'i shesë librat që më parë i kishte blerë me mund të madh, por, për më tepër, edhe të braktisë studimet e rregullta dhe të kalojë në statusin e studentit me korrespondencë. Studimet universitare i kreu më vonë. Për të mbetur gjallë Kanti u bë mësues shtëpiak nëpër familje të pasura të Prusisë Lindore; nëntë vjet me radhë Kanti ishte mësues shtëpiak në periferi të Kenigsbergut dhe udhëtonte nga 100-120 km; ishte ky udhëtimi më i gjatë në tërë jetën e tij, sepse Kanti, profesor i astronomisë, i gjeografisë fizike dhe themelues i njërës ndër hipotezat më të njohura të formimit të sistemit planetar, kurrë nuk ka udhëtuar më larg dhe asnjëherë nuk e ka parë asnjë qytet më të madh se Kenigsbergun. Në teori dhe në shpirt Kanti ishte kosmopolit, por praktikisht ishte i lidhur në mënyrë të pashkeputshme me Kenigsbergun dhe rrethinën e tij. Sikundër horizonti i tij mendor ishte çuditërisht i gjerë dhe i pasur, ashtu çuditërisht i ngushtë dhe i varfër ishte horizonti i tij gjeografik. Me ndryshim nga, bie fjala, ***Volteri, Hjumi, Rusoi*** *etj., të cilët udhëtonin me të madhe nëpër vendet e tjera, Kanti, përkundrazi, tërë jetën e tij bukur të gjatë e kaloi në Kenigsberg dhe rrethinën e tij. Megjithëse puna si mësues shtëpiak ishte e vështirë dhe e paguar dobët, punë kjo që ishte e lidhur me udhëtime të mundimshme që ia lodhnin trupin dhe shpirtin, prapëseprapë Kanti lexonte vazhdimisht vepra nga fusha e shkencave natyrore, e matematikës, e filozofisë, pastaj nga fusha e shkencave shoqërore e humanitare etj. dhe shkruante e botonte punime të ndryshme. Pikërisht në këtë kohë, në vitin 1747, Kanti shkroi veprën* ***"Mendime për vlerësimin e vërtetë të forcave të gjalla"****, duke shpresuar se në këtë mënyrë do ta sigurojë ndonjë honorar aq të nevojshëm; por kot; Kantit, jo vetëm që nuk iu shpagua mundi, por, për më tepër, disa intelektualë të asaj kohe, për shembull, Lesingu, filluan të tallen me të. Kanti gjithnjë më shumë dëshmohej se është filozof i madh dhe shumë i rrallë. Në vitin 1755 Kanti njëkohësisht u promovua dhe u habilitua në Universitetin e Kenigsbergut me punimin* ***Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio****. Po në këtë vit Kanti u zgjodh docent privat i Universitetit të Kenigsbergut. Këtë detyrë e ushtroji pesëmbëdhjetë vite me radhë; gjatë tërë kësaj kohe Kanti mbante edhe më shumë se njëzet orë mësimi në javë, jo vetëm nga fusha e filozofisë dhe e logjikës, por edhe nga fusha e gjeografisë fizike, mineralogjisë, kurse gjatë viteve të fundit të docenturës private edhe nga fusha e antropologjise. Tash gjendja e tij materiale ishte diçka më e mirë, por ende e vështirë; jetonte nga honorari i vogël që i takonte si docent privat dhe si autor i punimeve dhe i shkrimeve të ndryshme. Paralelisht me punën e vështirë dhe të gjatë në mësimdhënie, gjatë tërë kësaj kohe, Kanti punoi intensivisht në studimin e veprave të mendimtarëve me të shquar nga fusha e filozofisë dhe e shkencave natyrore dhe shoqërore. Kanti i kushtoi kujdes të veçantë studimit të veprave të* ***Isak Njutonit*** *(1642-1727), të* ***David Hjumit*** *(1711-1774) dhe të* ***Zhan Zhak Rusos*** *(1712-1778). Viti 1755 është kthesë e rëndësishme në jetën e Imanuel Kantit. Në këtë vit e shkroi dhe në mënyrë anonime*

e botoi veprën e tij të parë me të rëndësishme në të ashtuquajturën "periodë parakritike" të zhvillimit mendor të tij, veprën ***"Historia e përgjithshme natyrore dhe teoria e qiellit"****, me të cilën ky filozof dhe shkencëtar i ri, që sapo i kishte kaluar të tridhjetat, u bë i njohur. Në këtë kohë Kanti shkroi një numër të konsiderueshëm punimesh të rëndësishme, kryesisht lidhur me fenomenet e ndryshme natyrore, si bie fjala, për erërat, për lëvizjen dhe qetësinë, pastaj për tërmetin (temë kjo që ishte shumë aktuale dhe shqetësuese, ngase më l nentor l755 Lisbonën e kishte goditur një tërmet i fuqishëm me ç'rast vdiqën rreth tridhjetëmijë njerëz) etj. Megjithëse tashmë ishte dëshmuar dhe bërë shkencëtar i njohur, prapëseprapë Kanti edhe mëtutje mbeti vetëm docent privat me të ardhura të pasigurta dhe të pamjaftueshme saqë, për ta përmirësuar gjendjen financiare pranoi t'u mbajë mësim (nga piroteknika) edhe oficerëve rusë. Dy herë i drejtohet pushtetit prusian me lutje të zgjedhet profesor, por kot; bile, lidhur me këtë, i drejtohet me shkrim edhe perandoreshës ruse (ngase në këtë kohë Prusia ishte nën sundimin rus), por as kjo nuk gjeti mirëkuptim për Kantin e ri. Ç'është e vërteta, mbreti prusian, Fridrihu i Madh, dha shenjë tërthorazi se ndoshta Kanti do të kishte mund të zgjedhet profesor i poetikës, por Kanti këtë e refuzoi, sikundër që refuzoi edhe ftesën e Universitetit të Erlangenit, të Jenës etj., tash me pretekst se, sikurse që më vonë i pat thënë një miku të tij, përgjithësisht "çdo ndryshim më frikëson". Megjithë këtë, Kanti pranoi të bëhet ndihmësbibliotekari.*

III

Viti 1770 është kthesë me shumë rëndësi në jetën dhe në zhvillimin mendor, në krijimtarinë si dhe në veprimtarinë mësimdhënëse të Imanuel Kantit. Pas plot pesëmbëdhjetë vitesh pune të tij docent privat dhe shkencëtar, filozof e publicist, më në fund, në vitin 1770, në moshën dyzëtegjashtëvjeçare, në bazë të disertacionit të shkruar në gjuhën latine ***De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis****, Kanti u zgjodh profesor i Universitetit të Kenigsbergut; i ligjëronte, jo vetëm ato dy lendë, të cilat dy dekada më parë i kishte ligjëruar profesori i tij i dashur i filozofisë, Martin Knucen –* ***logjikën dhe metafizikën*** *- por edhe disa lëndë të tjëra, siç janë matematika, fizika, antropologjia, gjeografia etj. Zgjedhja e tij në thirrjen e profesorit të rregullt ishte, jo vetëm satisfaksion profesional e moral për filozofin dhe shkencëtarin e merituar kreativ, produktiv dhe tashmë të afirmuar, por kishte rëndësi të madhe edhe ngase, më në fund, Kanti kishte tash një burim të sigurt, të rregullt dhe më të mirë të të ardhurave, të cilat mund t'i siguronin standard më të mirë jetësor. Tash blen një shtëpi të vetën me dhoma të fjetjes, me kuzhinë, me sallon për pritjen e mysafirëve dhe me kopsht, në të cilin verës pushonte. Përveç kësaj, Kanti tash punësoi një shërbëtor, i cili kujdesej për çdo gjë që kishte nevojë filozofi dhe shtëpia e tij. Ishte ky Martin Lampe, i cili tërë jetën i mbeti besnik Kantit. Ata që patën fatin dhe kënaqësinë e madhe e të rrallë të jenë studentë e dëgjues të*

ligjëratave të tij, siç ishte, për shembull, filozofi, esteti, letrari dhe teologu protestant, ***Johan Gotlib Herder*** *(1744-1803) etj., thonë se Kanti ishte, jo vetëm ligjërues i përgatitur, erudit me disiplinë të rrallë të mendjes, sistematik dhe origjinal, por edhe tolerant ndaj pikëpamjeve të të tjerëve, qofshin ata edhe studentë fillestarë, madje i gatshëm për ndonjë mahi. Megjithëse lidhur me cilëndo qoftë çështje filozofike (logjike, metafizike, antropologjike etj.) dhe shkencore (fizikë, gjeografi, matematikë, mineralogji etj.) e kishte pikëpamjen e vet origjinale, prapëseprapë Kanti i përmbahej një zakoni që, si thuhet sot, "njësitë metodike", "njësitë mësimore" t'i përgatiste në bazë të ndonjë libri të autori të njohur e të pranuar. Për përgatitjen dhe mbajtjen e ligjëratave të tij nga fusha e metafizikës Kanti përdorte veprën* ***"Metaphysica (1739)"*** *të* ***Aleksander Baumgartenit*** *(1714-1762), të cilën më vonë, si autor i "Kritikës së mendjes së kulluar", e quajti "analitist të shkëlqyeshëm". Megjithëkëtë, Kanti gati asnjëherë nuk la pa e shfrytëzuar rastin që lidhur me ndonjë çështje të mos e thotë edhe mendimin e tij, duke e kontestuar atë që thuhet në librin shkollor; me këtë rast thoshte: "mirëpo, autori nuk ka të drejtë" apo "mirëpo, kjo nuk është kështu" etj. Kanti i preferonte dy parime themelore: pedagogjik dhe didaktik: një, kryesore është që studenti të aftësohet të mendojë e të persiatë vetë lidhur me çështjen që shqyrtohet e jo atij t'i paraqiten zgjidhjet e gatshme dhe, dy, t'u ndihmohet vetëm studentëve me aftësi mesatare, sepse i afti nuk ka nevojë për ndihmë, kurse të dobëtit nuk i ndihmon kurrfarë ndihme. Në bazë të autoritet të krijuar në mesin e kolegëve dhe në bazë të famës së arritur me punimet e tij të shumta e të rëndësishme, Kanti u zgjodh dekan fakulteti dhe dy herë rektor i Universitetit të Kenigsbergut. Shikuar nga jashtë, përkatësisht numri i vogël i punimeve të botuara gjatë kohës së profesurës së tij duket sikur kjo periodë, perioda 1770-1781 është më pak produktive e Kantit; duket sikur Kanti e ka përfunduar karrierën, se është rehatuar në kolltukët e profesorit universitar, të dekanit e të rektorit dhe se penën e tij tash e ka vënë në varëse dhe është qetësuar. Mirëpo, kjo ishte vetëm një dukje; kur në vitin 1781 u botua kryevepra e tij* ***"Kritika e mendjes së kulluar"*** *u pa qartë se gjatë tërë kësaj kohe Kanti kishte persiatur intensivisht për formimin, formësimin dhe shkoqitjen sistematike dhe të hollësishme të filozofisë kritike të tij, e cila lëkundi nga themeli tërë filozofinë e deriatëhershme, duke kërcënuar seriozisht shumicën e të vërtetave, të kategorive, të parimeve e të supozimeve të saj dhe njëkohësisht do ta zgjojë atë, si do të kishte thënë vetë Kanti, nga "kotja dogmatike". Edhe pas botimit të* ***"Kritikës së mendjes së kulluar"****, me të cilën u bë aq i famshëm saqë dëshironin ta njihnin personalisht dhe të këmbejnë mendime, jo vetëm filozofët, si, bie fjala* ***Fihte****, por edhe poetët e mendimtarët e shquar, siç ishin* ***Shiler, Gete*** *etj. Kanti nuk prajti të shkruaj. Vetëm dy vite pas* ***"Kritikës së mendjes së kulluar"****, në vitin 1783, Kanti shkroi dhe botoi veprën e shkurtër, por të rëndësishme* ***"Prolegomena e çdo metafizike të ardhshme"****, në vitin 1785 veprën* ***"Bazat e metafizikës së moralit"****, kurse në vitin 1787 ia doli të përgatit botimin e dytë "të përmirësuar aty-këtu" të "Kritikës së mendjes së kulluar"; pas vetëm një viti, më 1788 doli kritika e dytë e Kantit –* ***"Kritika e mendjes praktike"****,*

*madje pasoi kritika e tretë – "**Kritika e fuqisë së të gjykuarit**" e kështu me radhë: "**Religjioni brendapërbrenda kufijve të mendjes së kulluar**" (1793), "**Mbi paqen e amshueshme**" (1796), në të cilën është anticipuar ideja për themelimin e një organizate ndërkombëtare, e cila do të kujdeset për paqën në botë, çfarë sot është Organizata e Kombeve të Bashkuara etj. Në këtë vit, më 1796 Akademia e Shkencave e Rusisë zgjodhi Kantin anëtar të saj nderi. Pas plot njëzeteshtatë vitesh pune, në moshën shtatëdhjetetrevjeçare, Kanti hoqi dorë nga mësimdhënia dhe kështu e përfundoi me nder e sukses të madh karrierën tij të frytshme profesor i shquar i metafizikës dhe i logjikës, dhe jo vetëm i këtyre. Kah fundi i jetës i ishte rrënuar dukshëm shëndeti fizik dhe ai mental; e para e tradhtoi kujtesa e tij dikur çuditërisht e fortë. Vdiq në mënyrë të qetë në pleqëri më 12 shkurt 1804 në ora 11 disa muaj para se ti mbushte tetëdhjetë vjet. Fjalët e fundit të tij ishin "Mirë është!".*

IV

Kanti ishte shtatshkurtër, shëndetlig dhe kishte konstruksion të dobët. Filozofi, shkencëtari dhe mendimtari i madh ishte i gjatë 157 cm; kraharori i tij ishte i ngushtë dhe pak i shtypur, kurse pjesa e sipërme e boshtit të tij kurrizor ishte ca e shtrebëruar dhe gungaçe. Mbi supet e dobëta të tij qëndronte koka e madhe e Kantit, në të cilën zunë fill, u bluan dhe u formësuan ato mendime të mëdha e të thella, të cilat vërtet ishin kthesë kopernikane në tërë historinë jo vetëm të filozofisë, por edhe të mendimit shkencor e teorik në përgjithësi; sytë e tij ishin të mëdhenj, të kaltër dhe të bukur. Megjithëse që në fëmijëri shëndetlig dhe i hajthëm, në bazë të disiplinës së hekurt dhe kujdesit të madh lidhur me mënyrën e ushqimit, të pushimit, të punës dhe të jetesës në përgjithësi, Kanti ia doli t'i mbijetojë tri motrat e tij me të mëdha dhe vëllain e tij të vetëm më të vogël dhe të arrijë pleqëri të thellë; jetoi tetëdhjetë vjet. Ishte punëtor dhe mendimtar i vyer dhe çdo gjë ia nënshtronte punës shkencore dhe asaj arsimore, e cila ishte i vetmi burim i të ardhurave të nevojshme për ekzistencë. Derisa ishte student shpeshherë dhe me ëndje luante bilardo, letra etj. dhe shihej në shoqëri; pasi u bë mësues shtëpiak, punë kjo që ishte e lidhur, jo vetëm me udhëtime të shpeshta e të mundimshme, por edhe me qëndrimin e tij në vende të ndryshme, Kanti u tërhoq nga këto lojra dhe nga shoqëria e dikurshme. Mirëpo, biografët thonë se si docent privat filozofi i madh përsëri shihej në shoqëri të ngushtë; kjo vlen veçanërisht gjatë viteve 1758-1762, kur Prusia Lindore e, pra, edhe vendlindja e Kantit, qyteti Kenigsberg, ishte nën sundimin rus. Për jetën intime dhe atë emocionale të Kantit nuk dihet shumë; thuhet se dy herë ishte dashuruar dhe deshti të martohet, por që të dy herët puna dështoi, ngase, si thuhet, Kanti luhatej, kurse mëtonjësit e tjerë ishin më të shpejtë e më të vendosur. Ndoshta këtu ndikuan edhe dy kërkesa, të cilat dilnin nga pikëpamja e Kantit lidhur me martesën dhe bashkëshortinë: një, si filozof i madh Kanti preferoi dashurinë platoniane dhe, dy, Kanti ishte i bindur (kurse ai veproi sipas bindjes dhe në për-

puthje me të) se gruaja, bashkëshortja e ardhshme duhet të jetë, para së gjithash, e mençur, shtëpiake dhe nënë. Kështu ndodhi që Kanti, i cili shpeshherë shoqërohej edhe me dama, të mos martohet kurrë dhe të mos ketë trashëgimtarë. Nga viti 1770, deri në vdekjen e tij në vitin 1804 Kanti jetoi vetëm me shërbëtorin e tij, Martin Lampe.

Pasi që në vitin 1770 u bë profesor i rregullt universiteti, pasi që dukshëm e përmirësoi standardin jetësor, pasi që kishte shtëpinë dhe shërbëtorin e vet dhe i vetëdijshëm për shëndetin e tij të lig Kanti i vuri vetvetes disiplinë dhe regjim të ashpër të jetesës, duke e stereotipizuar atë. Jo vetëm çdo muaj, javë e ditë, por edhe çdo orë e çdo minutë e jetës së tij ishte paraparë dhe planifikuar me saktësi dhe, për më tepër, po ashtu me saktësi zbatohej. Pikërisht në ora 4.55 vinte shërbëtori i tij, Lampe, dhe e zgjonte Kantin me këto fjalë: "Koha është"; në ora 5 Kanti ngritej nga shtrati. Për mëngjez pinte vetëm dy çaja të dobët, thithte një llullë duhan dhe ashtu në mantel e papuçe ia fillonte punës rreth përgatitjes për ligjëratat e asaj dite. Prej orës 7 deri në ora 9 e vazhdonte punën lidhur me punimet e tij shkencore, por tash i veshur korrekt sikur të ishte duke ligjëruar para studentëve. Prej orës 9 deri në orën 12.45 ishte koha kryesore e punës, të cilën përsëri e krynte i veshur vetëm me mantel; prej orës 12.45 deri në ora 13 vishej me rrobat përkatëse të ditës dhe në dhomën e punës i priste mysafirët e tij të dashur e të ftuar; prej 13 deri pak para orës 16 në kuzhinë drekonte së bashku me mysafirët e mysafiret e ftuara; dreka ishte e vetmja shujtë e tij brenda 24 orëve; pak para orës 16 Kanti ngritej në këmbë, i falënderonte mysafirët dhe miqtë, përshëndetej me ta dhe fiks në ora 16 shkonte në shëtitje; në shëtitje shkonte vetëm dhe gjithmonë kalonte nëpër të njëjtën rrugë; për arsye shëndetësore gjatë shëtitjes nuk fliste me askënd. Kur njerëzit e vërenin se Kanti po kthehej nga shëtitja e dinin se ora është 16.30 dhe i kurdisnin orët e tyre[1]. Duke pasur parasysh këtë vetëdisiplinë të hekurt të jetesës, këtë pedantëri të theksuar të këtij filozofi të madh, Hajne thotë "është vështirë të përshkruhet historia e jetës së Kantit, sepse ai nuk kishte as jetë, as histori. Ai kaloi një jetë të rregulluar në mënyrë mekanike, një jetë gati abstrakte të një beqari në një rrugicë të skutatur të Kenigsbergut, një qytet i lashtë në kufirin lindor të Gjermanisë. Unë nuk besoj se ora e madhe e katedrales së këtij qyteti në mënyrë me apatike e më të rregullt e ka kryer punë e saj të ditës qytetari i tij, Imanuel Kanti. Zgjimi dhe ngritja nga shtrati, pirja e kafesë, shkrimi, leximi, ngrënia, shëtitja dhe çdo gjë tjetër e ka pasur kohën e vet, dhe kur Imanuel Kanti i veshur me një pallto ngjyrëbraun dhe me bastunin e tij spanjoll në dorë dilte nga shtëpia dhe shkonte për të shëtitur në alenë e vogël të blinjve, e cila për nder të tij edhe sot e kësaj dite quhet shtegu i filozofit, fqinjt e dinin saktësisht se ora është katër e gjysmë. Nëpër çfarëdo kohe Kanti alesë së blinjve i binte tetë herë poshtë-lart, dhe nësë bënte kohë e vrenjtur dhe retë e murrme paralajmëronin se do të bjerë shi, njerëzit e shihnin shërbëtorin e tij, Lampen e moshuar se si me një çadër të madhe nën sqetull, si ndonjë fantazmë, nxitonte

[1] Kant für Anfänger. Die Kritik der reinen Vernunft. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludëig. 6. Auflage, München, 1999. S. 23-26.

të mbrojë padronin e tij nga shiu eventual. Çfarë kontrasti i çuditshëm ndërmjet jetës së jashtme të këtij njeriu dhe mendimeve të tij që shpartallojnë botën! Sikundër qytetarët e Kenigsbergut ta dinin domethënien e plotë të këtyre mendimeve ata vërtet para këtij njeriu do ta ndjenin një frikë e një tmerr sikundër para një gjykatësi të ashpër, një gjykatësi të tmerrshëm që i persekuton vetëm njerëzit; mirëpo, njerëzit e mirë në këtë njeri nuk shihnin tjetër veçse një profesor të filozofisë, dhe kur ai në kohën e caktuar kalonte pranë tyre, ata e përshëndetnin miqësisht dhe i kurdisnin orët e tyre. Kanti e bënte këtë shëtitje çdo ditë pa përjashtim; vetëm një herë Kanti nuk u paraqit në alenë e blinjve dhe hoqi dorë nga shëtitja; ndodhi kjo, kur Kantit i ra në dorë vepra e ***Zh. Zh. Rusoit "Emili apo mbi edukatën"****. Kjo vepër e entuziazmoi aq shumë Kantin saqë ky disa ditë me radhë pa ndërpre e lexoi këtë vepër dhe prandaj nuk u paraqit në alenë e blinjve; kjo ndodhi jo ngase kishte vështirësi për ta kuptuar këtë libër të mrrekullueshëm, por për arsye, si pat thënë vetë, stili dhe bukuria e fjalës se Rusoit e pengoi për t'u futur menjëherë në thelb të çështjes. Kanti ishte një, si thuhet sot, një xhentëlmen i vërtetë. Ishte i veshur në mënyrë korrekte, me pallto ngjyrëbraun, në krye cilindrin, kurse në dorë bastunin. Ishte bashkëbisedues i përshtatshëm, interesant dhe i këndshëm, tolerant dhe me manire fisnike; çdokush e pranonte dhe e dëshironte në shoqëri. Ishte i shoqërueshëm; takohej, rrinte dhe bisedonte me shkollarë, shkencëtarë, teoricienë, filozofë etj., por edhe me njerëz të zakonshëm, me njerëzit që ishin të suksesshëm në jetën praktike, në tregti, zejtari etj. Është e njohur shoqëria e ngushtë dhjetëvjeçare me tregtarin britanik, Grin (Green), me të cilin nuk e ndante as dita, as nata. Përveç filozofisë dhe shkencës, tema më e shpeshtë dhe më e dashur e bisedës së Kantit me të tjerët ishte politika; kjo temë e dashur e tij erdh e u bë edhe më e shpeshtë dhe më aktuale pak para, gjatë dhe pas Revolucionit francez të vitit 1789. Nga viti 1770 e tehu salloni i Kantit erdh e u bë vendtakimi i miqve e i mikeshave të tij; aty gati për çdo pasdite ishin disa mysafirë, ndër të cilët ëdhë ndonjë damë. Aty drekohej dhe debatohej për çështjet që u interesonin të pranishmëve. Shërbëtori Lampe i shërbente me kujdes.*

Kantin nuk e cilësonin vetëm vetëdisiplina e rreptë, saktësia, rregullsia, puna sistematike, vullneti i hekurt, mirësjellja, fisnikëria, principialiteti, erudicioni, morali i lartë etj., por edhe mendja e mprehtë dhe e thellë e kujtesa e fortë, këto dy kushte më kryesore orë pune shkencore e teorike. Kanti, jo vetëm që shkroi për mendjen e arsyen dhe jo vetëm që vepronte në bazë dhe sipas këtyre, por, për më tepër, ishte inkarnim dhe personifikim i tyre; ai vepronte e sillej sipas mendjes e arsyes dhe ishte i vetëdisiplinuar, i ndërgjegjshëm dhe i saktë; veprat e tij, veçanërisht ***"Kritika e mendjes së kulluar"*** *dëshmojnë bindshëm mbi fushëveprimin, vëllimin, mprëhtësinë dhe thellësinë e mendjes se tij. Ishte ky erudit i rrallë dhe gjeni i njëmendtë. Kanti e njihte, jo vetëm filozofinë dhe historinë e saj, metafizikën, logjikën, estetikën, etikën, gnoseologjinë, por edhe kulturën e lashtë, antropologjinë, gjeografinë fizike, astronominë, matematikën, mineralogjinë etj. Kujtesa e Kantit ishte çuditërisht e fortë dhe mahnitëse. Një bashkëbisedues i tij që vinte nga kryeqyteti i Anglisë nuk mund t'u besonte ve-*

*shëve derisa e dëgjonte Kantin, i cili kurrë nuk kishte udhëtuar askund jashtë Kenigsbergut dhe rrethinës se tij, hollësisht dhe saktësisht e përshkruante Londrën, të cilën, natyrisht, nuk e kishte parë kurrë. Karakteri i Kantit ishte i fortë, kurse morali i lartë. Ai nuk bënte kompromise lidhur me të drejtën e mendjes, të fjalës e të ndërgjegjes. Ç'është e vërteta, edhe Kantit të famshëm i ndodhi një herë të luhatet dhe ta bëjë një kompromis lidhur me të drejtën e mendimit të fjalës e të ndërgjegjes; ndodhi kjo në vitin 1793, kur nga shtypi doli vepra e tij "**Religjioni brendapërbrenda kufijve të mendjes**". Pushteti i Fridrihut Dytë, i cili ishte më pak tolerant se paraardhesi i tij Fridrihu i Madh, i cili tashmë kishte vdekur, e bëri me dije dhe e qortoi ashpër Kantin , sepse, sipas mendimit të tij, kjo vepër është në kundërshtim me dogmën e fenë krishtere, me shkrimet e shënjta dhe paraqet një keqpërdorim të filozofisë në dëm të krishtërimit; qortimi ishte jo vetëm i ashpër, por edhe kërcënues. Kantit i kanosej rreziku ta humbas të drejtën e ligjërimit, të botimit dhe të profesurës; docentëve të universitetit iu ndalua të mbajnë ligjërata lidhur me pikëpamjet e Kantit mbi religjionin. Kanti ishte i vetëdijshëm për seriozitetin e qortimit dhe për pasojat e rënda, të cilat mund t'i ketë, prandaj, një kohë bukur të gjatë u luhat dhe mendoi se ç'të bëjë; bile në një çast i shkoi mendja të braktisë Kënigsbergun. Mendoi e ç'mendoi dhe, më në fund, përfundoi dhe veproi ashtu siç nuk do të duhej të përfundonte e të vendoste një moralist dhe filozof i madh çfarë ishte Imanuel Kanti. E flaku mnefjen e pushtetit të Fridrihut Dytë si të pabazë dhe të pavend, tha se vepra e tij fare nuk i fyen shkrimet e shenjta dhe dogmën krishtere, se nuk e ka keqpërdorur filozofinë e vet për t'i nënçmuar disa dogma kryesore të shkrimeve të shenjta dhe të krishtërimit", por njëkohësisht u obligua se nuk do të shkruante më lidhur me fenë e çështjet e saj. Në këtë rast Kanti nuk ishte me ai që dikur, si iluminist, klithte: "**sapere aude!"(ki guxim!),** as ai që mendonte se "është poshtërsi t'i revokosh dhe t'i akuzosh bindjet vetjake dhe, prandaj, kjo nuk mund të kërkohet nga askush" e as ai që vërtetonte se arsyeja ka për detyrë ta thotë të vërtetën publikisht. Por, ndoshta, edhe ky koncesion e kjo inkonsekuentësi ishte në përputhje me bindjen e Kantit se "në këtë rast heshtja është një detyrë qytetare" dhe se "edhe pse çdo gjë që thuhet patjetër duhet të jetë e vërtetë, nuk është një detyrë që çdo gjë që është e vërtetë të thuhet edhe publikisht". Premtimin se më nuk do të shkruante lidhur me fenë dhe çështjet e saj Kanti e mbajti vetëm deri në vdekjen e Fridrih Vilhelmit II në vitin 1797. Pas vdekjes së mbretit situata u shtendos dhe në vitin 1798 Kanti botoi punimin "**Kontesti i fakulteteve**", në të cilin përgënjshtroi dogmën mbi zbulesen hyjnore, kurse për shkrimet e shenjta tha se ato duhet lexuar e trajtuar vetëm si alegori.*

V

Në formimin e pikëpamjeve filozofike dhe përgjithësisht në zhvillimin mendor të Kantit kanë ushtruar ndikim pikëpamjet dhe veprat e shumë filozofëve e të shkencëtarëve të mëdhenj, siç ishin ***Platoni, Aristoteli, Bekoni, Dekarti, Ga-***

lileu, Kepleri, Koperniku, Lajbnici *(respective* ***Kristian Volfi****) etj. Mirëpo, në përputhje me atë që kishte thënë vetë Kanti dhe me atë që dëshmojnë veprat e tij - si ato të hershmet, ashtu edhe ato të mëpastajmet-, shumë historianë të filozofisë janë të mendimit se ndikim më të madh dhe më të rëndësishëm në zhvillimin mendor të Kantit kanë ushtruar veprat dhe pikëpamjet e* ***Njutonit, të Hjumit*** *dhe të* ***Rusoit. Bertrand Rasel*** *është i mendimit se "ndikimi i Rusoit ka qenë shumë më i thellë" se ndikimet e të tjerëve. Ky vlerësim i Raselit mund të diskutohet, por është i pakontestueshëm fakti se pikërisht Rusoi si njëri ndër iluministët me të rëndësishëm francez të shekullit XVIII, pikëpamjet e të cilit ushtruan ndikim të madh, madje edhe vendimtar në jakobinët dhe në vetë Maksimilian Robespjerin, kanë lënë gjurmë të rëndësishme në mendjen, në vetëdijen dhe në zemrën e Kantit. "Unë për nga prirja ime jam një gjurmues. Unë ndjej një etje të tërë për dituri dhe një shqetësim të shkaktuar nga kërshëria... Ka qenë një kohë, kur besoja se vetëm kjo njeriut i bën nder dhe kur unë e përbuzesha turmën e thjeshtë. Rusoi është ai që më nxori në rrugë të mbarë"[1] – thotë Kanti. Rusoi veproi në Kantin po ashtu siç kishte vepruar më parë nëna e tij: ai ia hapi zemrën ndaj mbresave të natyrës. Sa i përket Hjumit, duhet thënë se pikëpamjet dhe veprat e këtij empiristi anglez kanë qenë më rëndësi vendimtare për formimin e filozofisë kritike të Kantit. "E pranoj haptazi se kujtimi për Hjumin ka qenë pikërisht ai që para shumë vjetësh më ka zgjuar nga kotja dogmatike dhe gjurmimeve të mia në fushën e filozofisë spekulative i ka dhënë kah krejtësisht tjetër"[2]. Me kritikën e tij të qëlluar kundër kategorisë qëndrore të metafizikës së vjetër dogmatike e pretencioze, të kategorisë së shkakësisë, përkatësisht të lidhjes midis shkakut dhe rrjedhimit, Hjumi vërtet ka ndikuar në mënyrë vendimtare në Kantin dhe gjurmimeve të tij, si thotë vetë Kanti, i ka dhënë "kah krejtësisht tjetër", por, megjithëkëtë, Hjumi nuk ka qenë mësues i njëmendtë i Kantit, por vetëm një kundërshtar i mençur, të cilin është nevojitur të përgënjeshtrohet. Kanti ka qenë gjatë dhe thellësisht i bindur në rregullsinë e racionalizmit që një empirist e skeptik, çfarë ishte Hjumi të mund ta bëjë atë për vete dhe ta bindë në rregullsinë e empirizmit e të skepticizmit. Në një mënyrë të posaçme Kanti gjithmonë ka qenë dhe ka mbetur racionalist. Sikurse edhe shumë mendimtarë të tjerë të mëdhenj para e pas tij (****Platoni, Augustini, Shelingu, Marksi, Vitgenshtajni*** *etj.) ashtu edhe Kanti, gjatë formimit të tij si filozof e shkencëtar, ka kaluar nëpër shumë faza e nënfaza. Mirëpo, shumica e historianëve të filozofisë janë të mendimit se e tërë rruga e zhvillimit mendor e Kantit dhe e formimit të tij si filozof mund të ndahet në dy perioda kryesore: në periodën* ***parakritike*** *dhe në atë* ***kritike****. Perioda parakritike paraqet kohën, kur Kanti ende nuk ishte ai që do të jetë më pastaj si autor i "Kritikës së mendjes së kulluar", filozof i madh, origjinal dhe kritik ndaj gati çdo pikëpamje filozofike; me periodë parakritike kuptojmë atë periodë kur Kantit i mungonte pikëpamja filozofike origji-*

[1] Ch. Helferich. Geschichte der Philosophie. DTV. Vierte Auflage. 2000. München, S. 247.

[2] Është interesant mendimi i Beno Erdmanit, sipas të cilit jo Hjumi, por antinomitë e kanë zgjuar Kantin "kotja dogmatike". Lidhur me çështjen e raportit Hjum-Kant shih: Fan E: Hume und Kant. Freiburg 1982.

nale, koherente, kritike dhe mëvetësore për ç'arsye ai mbështetej në pikëpamjet dhe veprat e të tjerëve, para së gjithash në pikëpamjet e veprat e ***Lajbnicit,*** *të cilin e vlerësoi lart duke e quajtur "të shquar", "të urtë" dhe të cilin në kryeveprën e tij e përmënd hiç më pak se shtatëmbëdhjetë herë, dhe të* ***Kristian Volfit,*** *filozofia e të cilëve ishte, jo vetëm racionaliste, por edhe dogmatike. Kjo periodë zgjat rreth njëzetekatër vjet, prej vitit 1746/47, kur u botua vepra e tij* ***"Mendime mbi vlerësimin e vërtetë të fuqive të gjalla"****, në të cilën Kanti njëzetedytre vjeçar tha se mund të mos dëgjohen autoritetet siç janë Lajbnici e Njutoni, por nuk mund të mos dëgjohet arsyeja dhe "ma jepni materien e unë do t'ju tregoj sesi nga ajo mund të zë fill bota", e deri në vitin 1770, shkroi veprën* ***"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"****, vepër kjo me të cilën Kanti u habilitua profesor i Universitetit të Kenigsbergut. Përveç mungesës së një pikëpamjeje mëvetësore filozofike e shkencore, perioda parakritike e zhvillimit mendor të Kantit cilësohet edhe me interesimin e tij të madh për çështjet nga fusha e shkencave natyrore e matematike dhe veçanërisht për çështjet nga fusha e kosmogonisë. Përveç veprës se përmendur* ***"Mendime mbi vlerësimin e vërtetë të fuqive të gjalla"****, të cilën Kanti e shkroi dhe e botoi në vitin 1747, me periodën parakritike kanë të bëjnë edhe këto vepra:* ***"Historia e përgjithshme e natyrës dhe teoria e qiellit", "Mbi konceptin e lëvizjes e të qetësisë", "Përpjekja që në filozofi të futen madhësitë negative", "Shqyrtime lidhur me ndjenjën e të bukurës dhe të madhërishmës", "Gjurmimi mbi qartësinë e parimeve të teologjisë natyrore"****, pastaj* ***"E vetmja bazë provuese për demonstrimin e ekzistencës së zotit", "Ëndrrat e një ëndërrimtari të shpjeguara me anë të ëndërrave të metafizikës"*** *etj. Gati në secilën nga këto vepra të shkruara e të botuara gjatë periodës parakritike të zhvillimit mendor të Kantit janë paraqitur e shtjelluar në mënyrë të re çështjet e llojllojshme të paralajmëruara që në titujt e tyre; kështu, për shembull, në veprën* ***"Mendime mbi vlerësimin e vërtetë të fuqive të gjalla"****, në të cilën Kanti bën fjalë për thelbin e pikëpamjes së Dekartit dhe të Lajbnicit lidhur me masën e "fuqive të gjalla", është paraqitur ideja interesante mbi mundësinë matematike të ekzistimit të dimensionit të katërt të hapësirës ashtu si e kishte kuptuar Euklidi; në veprën* ***"Përpekja që në filozofi të futen madhësitë negative"*** *bëhet fjalë për specifikat e njohjes metafizike, në njërën anë, dhe të njohjes matematike, në anën tjetër; këtu Kanti bën fjalë për dallimin ndërmjet kundërtive logjike dhe atyre reale dhe për natyrën e tyre; sipas Kantit, thelbi dhe specifika e veçantë e kundërtive logjike qëndron në mohimin e asaj që është e dhënë, ndërsa kundërtitë reale, jo vetëm që e mohojnë të dhënën, por në vend të kësaj të dhënë që mohohet vënë një të dhënë tjetër; dhe pikërisht kjo e dhënë e re e krijuar në bazë të kundërtive reale paraqet "madhësinë negative" dhe Kanti përpiqet që në metafizikë të futen këto madhësi negative. Në këtë vepër Kanti për herë të parë paraqet pikëpamjen e tij lidhur me ndërlidhjen shkakore duke thënë se ajo nuk është analitike por sintetike ngase e njohim me anë dhe në bazë të përvojës. Njëra ndër veprat e kësaj periode që meriton të përmendet veçanërisht është ajo që mban titullin* ***"Shqyrtime lidhur me ndjenjën e të bukurës e të madhërishmes"****, të ci-*

lën Kanti e shkroi në vitin l763/64 derisa ishte mysafir në shtëpinë malore të mikut të tij, kryepylltarit Vobster; edhe pse jovoluminoze dhe e shkruar me nje stil të lehtë, të këndshëm e të kuptueshëm pa ndonjë thellësi të posaçme në të, Kanti paraqet disa observacione të tij lidhur me të bukurën e të madhërishmen: dita është e bukur, kurse nata e madhërishme; femra është e bukur, kurse mashkulli i madhërishëm, fusha është e bukur, kurse bjeshka është e madhërishme, toka është e bukur, kurse deti i madhërishëm, thotë Kanti; lidhur me këtë vepër të Kantit të ri ***Shileri*** *i tha* ***Getes*** *se në të njeriu nuk mund të mësojë asgjë mbi arsyet e fundit përse një gjësend apo një dukuri është e bukur.Vepra në fjalë është shkruar nën ndikimin e moralistëve anglezë dhe veçanërisht të* ***Rusoit,*** *portreti i të cilit ishte e vetmja stoli në dhomën ku punoi dhe vdiq Kanti, kurse vepra e tij "Emili apo mbi edukatën bëri që Kanti përjashtimisht rreth një javë të mos dalë në shëtitje në alenë e vogël të blinjve në Kenigsberg. Nga aspekti filozofik dhe shkencor "****Shqyrtimet lidhur me ndjenjën e të bukurës dhe të madhërishmes****" nuk ka ndonjë vlerë tjetër veçse si dëshmi se ku gjendej në këtë kohë Kanti në rrugën e zhvillimit të tij mendor. Në veprën "****E vetmja bazë provuesë për demonstrimin e ekzistencës së zotit****" (1763) Kanti e kundërshton të ashtuquajturën provë ontologjike mbi ekzistencën e zotit, sepse ajo, sipas mendimit të tij, e merr gabimisht ekzistencën si predikat në vend që atë ta merr si pozicion themelor dhe mbi këtë bazë të përfundojë se, pra, zoti ekziston medoemos. As në këtë, as në veprat e tjera të kësaj periode të zhvillimit mendor nuk e mohon ekzistencën e zotit, por, përkundrazi e supozon atë dhe përpiqet që ekzistenca e tij të provohet sa më mirë dhe sa më logjikisht; më vonë ekzistencën e zotit e përcakton si postulat moral i mendjes praktike. Si tash në këtë fazë të zhvillimit mendor dhe të krijimtarisë, ashtu edhe më pastaj Kanti ishte idealist; ekzistencën e zotit kurrë nuk e ka mohuar. Por, megjithëkëtë, ai nuk ishte idealist ekstrem e aq më pak spiritualist; kjo shihet qartë në veprën e tij "****Ëndrrat e një anerruesi të shpjeguara me anë të ëndrrave të metafizikës****" të shkruar në vitin 1766, në të cilën Kanti e kritikon pikëpamjen e spiritualistit, mistikut, filozofit dhe natyralistit të njohur suedez* ***Emanuel Svedenborgut*** *(1688-1772). Kanti refuzoi mundësinë e komunikimit me të vdekurit dhe tha se seancat spiritiste janë dukuri e veprime patologjike dhe, më në fund, se nuk mund të pranohet hipoteza mbi mundësinë e ndarjes së shpirtit nga trupi, hipotezë kjo, të cilën e mbronte Svedenborgu. Kjo vepër cilësohet me një notë empiriste dhe agnosticiste dhe me një tendencë që metafizika të mos hudhet krejtësisht, por të reformohet në një teori të re, jo mbi qenien, por mbi njohjen.*

VI

*Vepra më e rëndësishme shkencore e Kantit, të cilën ky e shkroi në periodën parakritike pa dyshim është "****Historia e përgjithshme e natyrës dhe teoria e qiellit****", e cila u botua anonimisht në vitin 1755. Duke u mbështetur në mekanikën e Isak Njutonit Kanti në këtë vepër i vuri bazat e njërës nga hipotezat më*

*te guximshme në tërë historinë e shkencave natyrore lidhur me sajimin e trupave qiellorë dhe të sistemit diellor, hipotezë kjo, të cilën, pa ditur asgjë për veprën e Kantit për të cilën e kemi fjalën, në veprën e tij "**Expositio du systeme du monde**" të shkruar në vitin 1798 matematikani, astronomi, filozofi dhe teoricieni i probabilitetit, **Pjer Laplas**, e shkoqiti dhe e provoi matematikisht për ç'arsye ajo sot quhet **hipoteza e Kantit dhe e Laplasit**. Hipoteza e Kantit e paraqitur në veprën "**Historia e përgjithshme e natyrës dhe teoria e qiellit**" bën fjalë për mënyrën e zanafillimit dhe të formimit të sistemit planetar dhe diellor; sipas Kantit, i cili ligjet e mekanikës së Njutonit deshti t'i zbatojë në tërë gjithësinë, në fillim, në një kohë, në hapësirën e pafund, ekzistonin thërrmija të imëta, të cilat, në bazë të ligjësorisë imanente objektive, para së gjithash në bazë të gravitacionit, atraksionit dhe repulsionit u formuan mjegullnaja të mëdha dhe disa tipa këto mjegullnaja bashkohen në vendin qendror, kurse disa të tjera e mbajnë vendin e tyre dhe formohen si trupa të posaçëm; kështu, në fillim, në gjithësi ekziston një kaos i njëmendtë, por me kohë, në bazë të shtresësimit të kësaj mjegullnaje u formuan së pari Dielli e planetet, kurse me pastaj edhe sistemet e tjera diellore, galaksitë etj. Në këtë kohë dhe në këtë vepër Kanti na paraqitet si një deist: zoti e ka krijuar gjithësinë, por kjo ekziston dhe zhvillohet sipas ligjësorive objektive. "Që nga fillimi materia synon kah formimi"- thotë Kanti. Në bazë të këtij synimi është formuar kozmosi dhe në mënyrë të pareshtur formohen e zhduken, jo vetëm trupat e ndryshëm qiellorë, por edhe sisteme të reja. Duke bërë fjalë për këtë vepër të Kantit, Bertrand Rasel, thotë "disa pjesë të saj kanë madhështinë miltoniane". Teoria kantiane e formimit të të gjithë trupave të sotëm qiellorë prej masash nebuloze që rrotulloheshin "ka qenë fitorja më e madhe e astronomisë që nga koha e Kopernikut. Për të parën herë u trondit përfytyrimi, sipas të cilit natyra nuk ka asnjë histori në kohë. Deri atëherë mendohej se trupat qiellorë lëvizin për jetë brenda po të njëjtave orbita dhe ndodhen po në të njëjtën gjendje. Kanti hapi të çarën e parë dhe e bëri këtë në mënyrë aq shkencore, saqë shumica e argumenteve të përdorura prej tij kanë mbetur në fuqi edhe sot e kësaj dite... Natyrisht teoria e Kantit edhe sot është... vetëm një hiopotezë"[1] - thotë Engelsi në "**Anti-Dyring**". Megjithëse nuk ishte në gjendje ta shpjegojë zanafillimin dhe fenomenin e jetës, përkatësisht të qenieve të gjalla, prapëseprapë Kanti u deklarua kundër pikëpamjes, sipas të cilës qenie të gjalla ka vetëm në planetin tonë dhe njëkohësisht përkrahu pikëpamjen e **Xhordano Brunos** dhe të **Lajbnicit**, sipas së cilës qenie të gjalla e të pajisura me arsye ka edhe në planetet e tjerë dhe gjetkë në kozmos.*

*Perioda parakritike merr fund, kurse perioda kritike e zhvillimit mendor dhe e krijimtarisë së Imanuel Kantit zë fill me distertacionin e tij të famshëm "**De mundi sensibilis atque et intelligibillis forma et principiis**" të shkruar në vitin 1770, në bazë të të cilit ky u habilitua dhe u zgjodh profesor i Universitetit të Kenigsbergut. Pikërisht në këtë vepër Kanti për herë të parë ka përfunduar se, sipas burimit të tyre, koha dhe hapësira janë të dhëna a priori dhe njëkohë-*

[1] F. Engels. Anti-Dyring, Tirane, 1958, faqe 55-56

*sisht kanë vlerë fenomenale; këtë ide, e cila paraqet njërën ndër tezat boshtore të filozofisë së tij Kanti do ta provojë hollësisht dhe në mënyrë shumë më bindëse në "**Kritika e mendjes së kulluar**". Mirëpo, megjithëkëtë, në këtë vepër ende është i dukshëm ndikimi i racionalizmit. Pikërisht për këtë arsye Kanti përfundon se mendja (**Vernunft**), përkatësisht arsyeja (**Verstand**) është në gjendje t'i njohë gjësendet transcendentale dhe si rrjedhojë e logjikshme e kësaj pason përfundimi se metafizika mund të ekzistojë, madje, për më tepër, si një shkencë e njëmendtë dhe kryesore, gjë që në "**Kritikën e mendjes së kulluar**" Kanti do ta problematizojë, por jo edhe ta mohojë krejtësisht*[1]*. Pasi që deri më tash u njoftuam përgjithësisht me rëndësinë e filozofisë së Kantit si një kthesë e madhe dhe radikale historiko-botërore si dhe me rrugën jetësore dhe atë të zhvillimit mendor të tij, me duket se është koha dhe vendi të njihem më afër me historikun, tiparet, strukturën dhe idetë themelore të "Kritikës së mendjes së kulluar", e cila njëherësh është edhe njëra ndër veprat më të mëdha dhe më të rëndësishme në tërë historinë e filozofisë deri kah fundi i shekullit XVIII e fillimi i shekullit XIX. "Kritika e mendjes së kulluar" mund të krahasohet vetëm me "**Shtetin**" e Platonit, "**Metafizikën**" e Aristotelit, "**Etikën**" e Spinozës dhe me "**Logjikën**" e Hegelit.*

VII

*"**Kritika e mendjes së kulluar**" është fryt i persiatjeve dhe i analizave intensive dhe të pareshtura njëmbëdhjetëvjeçare të Imanuel Kantit, të cilat fillluan në vitin 1770, fill pasi që u habilitua dhe pasi zgjedhet profesor i Universitetit të Kenigsbergut. Në një letër, të cilën me 21 shkurt të vitit 1772 ia dërgoi mikut dhe nxënësit të tij, Markus Herc, Kanti e bëri me dije se së shpejti do të nxjerrë nga shtypi një vepër që do ta mbajë titullin "Kritika e mendjës së kulluar". Kaluan edhe plot nëntë vjet derisa në vitin 1781, po atë vjet kur vdiq iluministi dhe shkrimtari i shquar gjerman, **Efraim Gotlob Lesing**, dhe vetëm pak vjet para se në Francë të shpërthejë Revolucioni borgjez i vitit 1789, në Riga e jo në Kenigsberg doli nga shtypi botimi i parë i "**Kritikës së mendjes së kulluar**", të cilin e finansoi dhe botoi studenti i dikurshëm i Kantit, **Johan Fridrih Hartknoh**. Për tërë atë që është thënë në "**Kritikën e mendjes së kulluar**" Kanti ka persiatur ngadalë, gjatë, hollësisht dhe me themel, por e ka shkruar shumë shpejt; shkrimi i tërë "**Kritikës së mendjes së kulluar**, që kishte rreth 900 faqe, nuk ka zgjatur me shumë se dhjetë muaj. Shpejtësia e të shkruarit të saj dhe natyra jashtëzakonisht e ndërlikuar e materies që shtjellohet në të janë dy arsyet më kryesore përse "**Kritika e mendjes së kulluar**" është njëra ndër veprat me të vështira në tërë historinë e filozofisë. Për ta kuptuar atë vërtet nevojitet, jo vetëm aftësi mendore mbimesatare dhe një parapërgatitje e caktuar filozofike etj., por edhe durim i madh. Ata që për herë të parë ballafaqohen me*

[1] Për këtë shih: Metaphysik nach Kant? Stuttgart, 1988. S. 505.

*"**Kritikën e mendjes së kulluar**" duhet të jenë të vetëdijshëm se me një lexim nuk mund të kuptohet mirë dhe plotësisht ajo që thuhet në të dhe, prandaj, nuk duhet të zhgënjehen ose të dyshojnë në aftësitë e tyre mendore vetjake. Kjo nuk duhet të ndodhë aq më parë, kur të dihet fakti se edhe kokave shumë të zgjuara dhe shumë të afta për spekulime filozofike u ka ndodhur që këtë vepër të mos e kuptojnë menjëherë ose edhe pas disa herëve leximi." Kanti ia kishte dorëzuar dorëshkrimin e "**Kritikës së mendjes së kulluar**" mikut të tij, **Markus Hercit**, i cili edhe vetë ishte mendje e fortë spekulative; ky e lexoi dorëshkrimin deri kah gjysma e tij dhe pastaj ia kthei autorit me këtë vërejtje: "Kam frikë se do çmendem nëse do ta lexoj deri në fund". Kanti ishte plotësisht i vetëdijshëm se "**Kritikën e mendjes së kulluar**" pakkush do ta kuptojë drejt. Prandaj, dy vjet pas daljes së "Kritikës së mendjes së kulluar", në **Prolegomenen** e tij gjithshtu të njohur Kanti kishte shkruar: "Për të nuk do gjykohet drejt sepse nuk do ta kuptojnë drejt; nuk do ta kuptojnë drejt sepse më me ëndje vetëm do ta shfletojnë se ta studiojnë me themel, kuse kjo punë nuk do të bëhet me ëndje, sepse vepra është e thatë, sepse është jo e qartë, sepse është në kundërshtim me të gjitha konceptet e rëndomta, dhe përveç kësaj është edhe voluminoze"; në "**Kritikën e mendjes së kulluar**" nuk ka shembuj e ilustrime të mjaftueshme; kjo ka ndodhur ngase vetë Kanti ishte i mendimit se shembujt do ta rritnin vëllimin edhe ashtu të madh të kësaj vepre dhe, përveç kësaj, ata, ç'është e vërteta, do t'i ndriçonin pjesët, por do ta mjegullonin tërësinë e konceptit dhe, prandaj do të kishin sjellë më shumë dëm se dobi. Ndryshe nga veprat e tjera të shkruara në periodën parakritike, të cilat janë të shkruara me stil të gdhendur, elegant, të rrjedhshëm e të kuptueshëm, "**Kritikën e mendjes së kulluar**" Kanti e shkroi me stil mjaft të rëndë, të ndërlikuar dhe që vështirë kuptohet. Pikërisht këtë ia pa për të madhe edhe **Hajnrih Hajne**, i cili thotë "me këtë libër në Gjermani zë fill një revolucion shpirtëror, i cili ka një ngjashmëri të çuditshme me revolucionin material të Francës"[1]. Sipas Hajnes "**Kritika e mendjes së kulluar**" është shkruar me stil të thatë dhe me gjuhë të ftohtë të zyreve dhe në këtë pikëpamje Kanti është traguer si një filistin. Kanti nuk ia doli që mendimeve të tij të reja t'u gjejë edhe shprehjet e reja përkatëse. "Vetëm gjeniu është në gjendje që për mendime të reja të gjejë shprehje të reja, kurse Kanti, thotë Hajne, nuk ishte një gjeni". Pra, jo vetëm përmbajtja e brumosur me koncepte të reja e të jashtëzakonshme, jo vetëm mënyra e re e të persiaturit, por edhe stili i paraqitjes, ndoshta në radhë të parë pikërisht mu ky stil i thatë me terminologji jo gjithmonë mjaft konsekuente dhe të saktë, ka qenë shkaku kryesor që në fillim "**Kritika e mendjes së kulluar**" nuk u prit kurrëqysh; askush nuk tha asgjë për të, askush nuk reagoi. Është nevojitur të kalojë një kohë dhe të paraqitën disa recensione e vështrime të Kristian Gotfrig Shucit, një publicist nga Jena, të kolegut të Kantit, Johan Shulcit, dhe të ithtarit të shquar të filozofisë kantiane profesor, Karl Leonard Rajnholdit, që të bëhet e ditur vlera dhe rëndësia e madhe e "Kritikës së mendjes së kulluar" si vepër filozofike epokale. Duke qenë*

[1] H. Heine, ibidem 95, 196

*i vetëdijshëm për këtë dhe vështirësitë tjera lidhur me të kuptuarit e drejtë të "Kritikës së mendjes së kulluar", vetëm pas dy vjetësh, në vitin 1783, Kanti shkroi dhe botoi një vepër të shkurtër që nuk kishte më shumë se 150 faqe, të cilën e titulloi "**Prolegomena e çdo metafizike të ardhshme**", në të cilën u përpoq dhe në një masë të madhe ia doli t'i sqarojë dhe t'i saktësojë shumë vende, ide, parime e derivime jo mjaft të qarta e të sakta të "Kritikës së mendjes së kulluar". Fal recensioneve të përmendur dhe "**Prolegomenes se çdo metafizikë të ardhshme**" kryevepra e Kantit "**Kritika e mendjes së kulluar**" u bë jashtëzakonisht e njohur dhe e popullarizuar, kurse Kanti gati në mënyrë, si të thuash, pindarike erdh e u ngrit në piedestalin e filozofit më të madh të kohës së tij. "**Kritika e mendjes së kulluar**" dhe filozofia transcendentale e Kantit erdh e u bë aq e popullarizuar, saqë edhe boduaret e damave të Kenigsbergut e të Prusisë Lindore zunë të bëjnë dyzen, të vishen e të sillen "a la Cant". Bile puna shkoi aq larg, saqë kryetari i bashkisë së Kenigsbergut, **Teodor Gotlib fon Hippe**, duke ditur se Kant ishte njohës i mirë i zierjes, i propozoi këtij ta shkruaj një libër me titull "**Kritika e mjeshtërisë së zierjes**", por Kanti, natyrisht, e refuzoi me buzëqeshje këtë ofertë[1]. Tash interesimi për Kantin dhe filozofinë e tij bëhet jashtëzakonisht i madh; filozofia e Kantit bëhet gati filozofi zyrtare në të gjitha universitetet gjermane të kohës.*

*Megjithëse "**Prolegomena e çdo metafizike të ardhshme**" hudhi dritë të re aq të nevojshme për sqarimin dhe saktësimin e tekstit të rëndë e vende-vende të paqartë të "Kritikës së mendjes së kulluar", prapëseprapë Kanti edhe më tutje nuk ishte plotësisht i kënaqur në pikëpamje të qartësisë e të saktësisë së parimeve, provave e të derivacioneve jashtëzakonisht të ndërlikuara të paraqitura në botimin e parë të kryeveprës së tij. Përveç kësaj, Kantit iu duk se disa vende të "Kritikës së mendjes së kulluar" mund të japin shkas për interpretimin e filozofisë së tij, qoftë në frymën e "idealizmit problematik të **Dekartit**, i cili si të padyshimtë e proklamon vetëm një pohim empirik, pohimin: "**unë ekzistoj**", qoftë të "idealizmit dogmatik të **Berklit**, i cili deklaron se hapësira, së bashku me të gjitha gjësendet, me të cilat ajo është e lidhur si kusht i tyre i pandashëm, është e pamundshme si ndonjë gjësend me vete dhe, për këtë arsye edhe këto gjësende i konsideron të pamundshme" ose në frymën e skepticizmit të **Hjumit**. Pikërisht për ta evituar këtë mundësi të interpretimit idealist subjektiv ose skepticist të filozofisë së tij të paraqitur në "Kritikën e mendjes së kulluar", Kanti shkroi një fragment të shkurtër, të cilin e titulloi "përgënjeshtrimi i idealizmit" (**Widerlegung des Idealismus**), fragment ky që ka rëndësi për ndriçimin e pozicionit fundamental filozofik të Kantit. Për këtë dhe arsye të tjera, të cilat kanë të bëjnë kryesisht me përmirësimin e gjuhës e të stilit të veprës së tij, Kanti, i cili tash i kishte mbushur 63 vjeç dhe kishte hyrë në fazën e pleqërisë, i përvishet përgatitjes së ngutshme të botimit të dytë të "**Kritikës së mendjes së kulluar**". Në mars të vitit 1787, Kanti e përfundoi përgatitjen e botimit të dytë , si thotë vetë ai, "të përmirësuar aty-këtu". Në mes botimit të parë të vitit 1781 dhe bo-*

[1] Philosophie jetzt. Kant. Herausgegeben von Peter Sloterdijk. VTV. 1998. S. 44.

*timit të dytë të vitit 1787 të "Kritikës së mendjes së kulluar" nuk ekziston ndonjë dallim thelbësor, aq më pak ndonjë kundërthënie. Lidhur me këtë vetë Kanti thotë: "**Sa i përket këtij botimi të dytë**, nuk kam dashur të mos përfitoj nga rasti e, siç e kërkon rendi, të mos i evitoj, sa është e mundshme, disa vështirësi e paqartësi, nga të cilat, ndoshta, kanë zënë fill disa pikëpamje të gabuara, në të cilat kanë rënë, ndoshta jo pa fajin tim, njerëzit mendjemprehtë me rastin e vlerësimit të këtij libri tim. Sa u përket vetë propozicioneve dhe provave të tyre, si dhe formës e planit të plotë nuk kam gjetur asgjë që do të duhej ndryshuar. Për këtë duhet falënderuar, pjesërisht shqyrtimit të gjatë, të cilin e kam bërë para se këtë libër t'ia dorëzoj publikut, pjesërisht cilësisë së vetë çështjes në shqyrtim, përkatësisht natyrës së një mendjeje të kulluar spekulative, e cila në vete përmban një skelet të vërtetë, në të cilin çdo gjë është një organ, përkatësisht të gjithë anëtarët janë për hir të secilit anëtar dhe secili anëtar është për hir të të gjithë anëtarëve... Por, në paraqitjen, duhet bërë shumëçka, dhe në këtë pikëpamje, në këtë botim unë kam tentuar t'i bëj disa korrigjime, me anë të cilave duhet, së paku pjesërisht, të lehtësoj të kuptuarit e estetikës, veçanërisht të kuptuarit të konceptit të kohës, pjesërisht t'i evitoj paqartësite lidhur me deduksionin e koncepteve të arsyes, pjesërisht ta plotësoj gjoja mangësinë në pikëpamje të qartësisë së pamjaftueshme në provat lidhur me parimet e arsyes së kulluar dhe, më në fund, ta bëj me të lehtë kuptimin e atyre paralogjizmave drejtuar kundër psikologjisë racionale. Deri këtu...e jo me tutje shkojnë ndryshimet e mia lidhur me mënyrën e parashtrimit, sepse koha është shumë e shkurtër, kurse mua, lidhur me të gjitha gjërat e tjera, nuk më ka rënë në sy kurrfarë moskuptimi i lexuesve të paanshëm..."*[1] *Si në botimin e parë, ashtu edhe në botimin e dytë, struktura e "**Kritikës së mendjes së kulluar**" ka mbetur po ajo: **Hyrja** bukur e gjatë e ndarë në shtatë kaptina, hyrje kjo që si në ndonjë embrion është i përfshirë thelbi i tërë filozofisë kritike e transcendentale të Imanuel Kantit, pastaj dy pjesët e mëdha të "Kritikës së mendjes së kulluar": **I. Teoria transcendentale mbi elementet** dhe **II. Teoria transcendentale mbi metodën.** Teoria transcendentale mbi elementet ndahet përsëri në dy pjesë: **I. Estetika transcendentale** dhe **II. Logjika transcendentale.** Kjo e fundit është e përbërë nga: **1. Analitika transcendentale** dhe 2. **Dialektika transcendentale.** Duke iu përmbajtur kësaj strukture të "Kritikës së mendjes së kulluar" do të përpiqemi që shkurtimisht dhe në pika të përgjithshme të paraqesim thelbin e secilës pjesë strukturale të kryeveprës së Kantit, duke filluar nga **hyrja**, nëpër **estetikë, logjikë** e **analitikë transcendentale** e deri te **dialektika transcendentale** dhe njëkohësisht t'i ndriçojmë disa nga konceptet boshtore, të cilat përbëjnë shtyllat bartëse të tërë asaj arkitektonike magjepse e madhështore, sipas së cilës është mbarshtruar, shkoqitur dhe paraqitur filozofia kritike dhe transcendentale e Kantit.*

[1] Imanuel Kant: Kritika e mendjes se kulluar, faqe 29-30

VIII

Fjalia e parë e hyrjes së "Kritikës së mendjes së kulluar", të cilën Kanti e zgjeroi dukshëm me rastin e botimit të dytë, është formuluar ashtu sikur atë ta kishte shkruar, jo Kanti, i cili gjatë ishte dhe në një mënyrë mbeti gjithnjë ithtar i racionalizmit, veçanërisht i atij të Lajbnicit, por vetë përfaqësuesi kryesor i empirizmit Xhon Loku, motoja kryesore e të cilit ishte se ***Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*** *(në mendje nuk gjendet asgjë që më parë nuk ka qenë në shqisë). "Nuk ka fije dyshimi se e tërë njohja e jonë zë fill me përvojën, sepse çka tjetër do ta kishte zgjuar fuqinë e të njohurit që kjo t' i vërë në veprim funksionet e saj, sikur këtë të mos e bënin gjësendet, të cilat i ngacmojnë shqisat tona dhe, kështu, pjesërisht prodhojnë përfytyrime, pjesërisht e vënë në lëvizje funksionin e arsyes sonë që t'i krahasojë, t'i lidhë ose t'i ndajë këto përfytyrime dhe, në këtë mënyrë, këtë lëndë të parë të mbresave ndijore ta përpunojë në njohje të gjësendeve, e cila quhet përvojë. Pra, nga aspekti i kohës asnjë njohje në ne nuk i paraprinë përvojës dhe me përvojën fillon çdo njohje"- thotë Kanti. Deri këtu duket sikur Kanti ka hequr dorë nga bindja e tij e dikurshme racionaliste dhe sikur tash gjendet në pozita të empirizmit, por në të vërtetë nuk është kështu. "Mirëpo, megjithëse e tërë njohja jonë fillon me përvojën, prapëseprapë kjo nuk do të thotë se e tërë njohja jonë pason nga përvoja, sepse është e mundshme që vetë njohja jonë empirike të jetë e përbërë nga ajo që ne e marrim përmes mbresave dhe nga ajo që fuqia jonë njohëse (e nxitur vetëm nga mbresat ndijore) e shton nga vetvetja e saj, shtesë kjo, të cilën ne nuk mund ta dallojmë nga lënda e parë themelore para se ta kemi veneruar përmes ushtrimit të gjatë dhe para se të jemi aftësuar për ta dalluar atë". Kanti ishte plotësisht i vetëdijshëm për dobësitë dhe mangësitë, si të empirizmit të Lokut e të tjerëve, ashtu edhe të racionalizmit të Lajbnicit e të tjerëve anipse ende ishte nën ndikimin e veprës së këtij të fundit* ***"Nouveaux essais sur l'entendement humain"****. Sipas Kantit empirizmi me të drejtë vërteton se njohja fillon me përvojë dhe del nga përvoja, por gabimisht e absolutizon përvojën si të vetmin burim ose si burimin kryesor të çdo njohjeje, sepse, duke vepruar në këtë mënyrë empirizmi nuk është në gjendje të shpjegojë nga rrjedhin mendimet, rregullat, parimet, konceptet, kategoritë, ligjet etj., që kanë karakter të përgjithshëm e të domosdoshëm; në anën tjetër, racionalizmi me të drejtë njohjen e konsideron rezultat të raportit dhe veprimit aktiv ndërmjet subjektit, në njerën anë, dhe të objektit, në anën tjetër, dhe si produkt të mendjes apo të arsyes, por nuk është në gjendje ta shpjegojë arsyen e të vlejturit të mendimeve, rregullave, parimeve, koncepteve apo ligjeve të përgjithshme e të domosdoshme për përvojën tonë pasi që, sipas tij, këto nuk kanë zanafillë përvojësore. Për këtë arsye, Kanti synoi t'i ikën si Skillës së empirizmit të cekët, ashtu edhe Karibales së racionalizmit steril e dogmatik. Qëllim kryesor i Kantit ishte që në "Kritikën e mendjes së kulluar" t'i kapërcejë edhe empirizmin edhe racionalizmin dhe, njëkohësisht, ta formojë një sintezë të re e origjinale të këtyre dy pikëpamjeve skajsore e të kundërta gnoseologjike. Pikërisht kjo sintezë kritike e empirizmit dhe e racionalizmit paraqet*

*kontributin më të madh, të cilin Kanti ia dha teorisë dhe kritikës së njohjes. Lidhur me këtë, Kanti bëri dallimin e dy tipave, dy llojeve apo dy mënyrave të të njohurit: të njohurit **a posteriori**, e cila burimin e saj e ka në përvojën dhe si e tillë nuk është as e përgjithshme, as e domosdoshme; edhe nëse në vete ngërthen ndonjë të përgjithshme, atëherë ajo është një e përgjithshme komparative dhe kontingjente dhe e arritur në bazë të induksionit; përveç kësaj, Kanti dallon edhe njohjen tjetër, njohjen **a priori**, e cila është rezultat jo i përvojës, por i asaj, si thotë ai, "që fuqia jonë njohëse...e shton nga vetvetja e saj", njohje kjo që nuk mbështetet në përvojën, por përkundrazi i paraprinë përvojës dhe nuk varet nga ajo. Për një njohje të këtillë **a priori** që nuk varet nga përvoja kanë bërë fjalë **Aristoteli**, sipas të cilit njohje e këtillë është ajo që mbështetet në atë që është e parë në pikëpamje ontologjike, skolastikët, pastaj **Lajbnici**, sipas të cilit njohje a priori është ajo që derivohet jo nga përvoja, por nga konceptet e përgjithshme, **K.Volfi** dhe shumë të tjerë. Mirëpo, Kanti është i pari që bëri një dallim, jo vetëm ndërmjet njohjes **a posteriori** që ka të bëjë me përvojën dhe gjësendet e dukuritë e përveçme dhe njohjes a priori, por edhe brendapërbrenda vetë të njohurit **a priori**. Sipas Kantit, njohja a priori mund të jetë njohje që nuk varet **drejtpërdrejt** nga përvoja, por pason nga ndonjë rregull që, **in ultima linea**, bazën e ka në përvojën, si për shembull gjykimet se **shtëpia rrënohet nëse i mihen themelet** ose **çdo ndryshim ka shkakun e vet** etj. Kjo vërtet është njohje **a priori**, por nuk është njëkohësisht njohje **e kulluar a priori**. Njohja e këtillë e kulluar a priori është ajo njohje, e cila rrjedh nga fuqia kuptimore e subjektit që mendon dhe që, njëkohësisht, në asnjë mënyrë dhe kurrsesi nuk varet nga asnjë përvojë në përgjithësi. Njohja e këtillë **e kulluar a priori** në mënyrë të domosdoshme ngërthen në vetvete **përgjithësinë** dhe **domosdoshmërinë**, të cilat, si thotë Kanti, janë "tipare të sigurt të një njohjeje a priori, të cilët në mënyrë të pandarë i takojnë njëri-tjetrit". Mbi ndarjen e njohjes në njohje a posteriori dhe a priori, përkatësisht të kulluar a priori Kanti e mbështet edhe ndarjen e propozicioneve dhe të gjykimeve në **gjykime a posteriori**, të cilat shprehin dukuritë, gjësendet, lidhjet, marrëdhëniet etj., ndijore dhe të përveçme, dhe në **gjykime a priori**; të parët dalin nga përvoja, e cila "vërtet na mëson se diçka është e këtillë apo e atillë, por jo se nuk mund të jetë edhe ndryshe". Prandaj, gjykimet a posterior nuk kanë përgjithësi të njëmendtë, përgjithësi të rreptë, por përgjithësi, e cila, si e tillë, lejon mundësinë e përjashtimeve. Përkundrazi, gjykimet a priori kanë përgjithësi të vërtetë, përgjithësi të rreptë, e cila nuk lejon përjashtime. Nëse së pari gjendet ndonjë propozicion, i cili njëkohësisht merret me mend në domosdonë e tij, atëherë ai është gjykim a priori – thotë Kanti; "nëse ai, përveç kësaj njëkohësisht nuk është i nxjerrë nga asnjë propozicion, i cili, përsëri, vetëm për vetë vlen si propozicion i domosdoshëm, atëherë ky propozicion është krejtësisht a priori". Burimi i këtyre gjykimeve është fuqia e posaçme kuptimore e mendjes apo e arsyes, fuqi kjo që nuk mund të jetë tjetër veçse **a priori**. Pikërisht kjo fuqi kuptimore a priori është ajo që e mundëson dhe e konstituon përvojën. Sikur të mos ishte kjo fuqi kuptimore a priori si do të kishte qenë e mundur që përvoja të ketë sigurinë e saj; këtë si-*

guri nuk do ta kishte pasur sikur rregullat e saj të kishin pasur, përsëri, zanafillë përvojësore. Duke përfunduar se "ne kemi disa njohje a priori" dhe se "bile edhe arsyeja e rëndomtë asnjëherë nuk është pa to" Kanti, dashur pa dashur, iu afrohet shumë pikëpamjeve të mësuesve të tij të parë, racionalistëve Dekart e Lajbnic mbi idetë e bashkëlindura. Për arsye se e supozon dhe e mbivlerëson një aftësi kuptimore të njeriut si subjekt që mendon, aftësi kjo që ekziston a priori, pra para çdo përvoje dhe pavarësisht nga kjo, e tërë gnoseologjia dhe noetika e Kantit mund të cilësohet, jo vetëm ***kritike*** *dhe* ***transcendentale****, por edhe* ***aprioriste****. Apriorizmi, përkatësisht supozimi dhe mbivlerësimi i kësaj aftësie kuptimore a priori, është ndër tiparet thelbësore të gnoseologjisë dhe të filozofisë së Kantit.*

IX

Njëra ndër çështjet dhe idetë qendrore të hyrjes dhe të tërë "Kritikës së mendjes së kulluar" është çështja e dallimit ndërmjet ***gjykimeve analitike*** *dhe* ***sintetike****. Ç'është e vërteta, me këtë çështje janë marrë edhe shumë mendimtare para Kantit, por Kanti ia doli që dallimin ndërmjet këtyre dy llojeve të gjykimeve ta shpjegojë në mënyrë shumë më origjinale dhe, gjë që është edhe më e rëndësishme, këtë çështje ta bëjë bazë, mbi të cilën mbështet pikëpamja e tij për shkencat dhe për metafizikën në përgjithësi. Më parë, për shembull, në filozofinë skolastike, bazë për dallimin dhe përcaktimin e këtyre dy llojeve të gjykimeve merrej mundësia apo pamundësia që subjekti e predikati të bashkohen në një gjykim;nëse në bazë të krahasimeve bëhej e qartë se subjekti dhe predikati janë të lidhur në mënyrë të domosdoshnme, atëherë gjykimi në fjalë konsiderohej analitik; gjykim sintetik konsiderohej ai, në të cilin lidhja e subjektit me predikatin nuk ishte e domosdoshme. Ndryshe nga skolastikët dhe të tjerët pas tyre, Kanti kësaj çështjeje, iu qas në mënyrë përmbajtësore. Sipas Kantit, gjykime analitike janë ato gjykime, subjekti i të cilëve në vete ngërthen në mënyrë të domosdoshme dhe evidente predikatin; në këtë rast predikati i gjykimit nuk është tjetër veçse njëri nga përcaktimet e shumta të subjektit. Për këtë arsye për gjykimet analitike vlen parimi i identitetit. Meqenëse predikati i një gjykimi analitik nuk thotë tjetër të re veçse atë që është e ngërthyer në përmbajtjen e konceptit të subjektit, del se gjykimet analitike janë taotologjike dhe fare nuk e zgjerojnë njohjen. Prandaj, Kanti këto gjykime i quajti "gjykime shpjeguese" (gjer.* ***Erläuterungsurteile****). Nga këtu del se, për shembull, gjykimi "të gjithë trupat kanë shtrirje" është gjykim analitik ngase koncepti i subjektit "trupat" në vete ngërthen konceptin e predikatit "shtrirje". "Kur them, për shembull, "të gjithë trupat shtrihen", atëherë ky është gjykim analitik, sepse unë nuk jam i detyruar të dal jashtë konceptit, të cilin e lidhi me fjalën trup, për ta gjetur shtrirjen si të lidhur me të, por vetëm më duhet që këtë koncept ta zbërthej, domethënë të bëhem i vetëdijshëm për atë llojllojshmëri, të cilën prore e marr*

me mend në të dhe kështu ta gjej këtë predikat" [1] *thotë Kanti. Pra, me anë të këtij gjykimi, si dhe me gjykimet e tjera analitike, nuk kemi mësuar asgjë të re dhe nuk kemi bërë asgjë tjetër veçse e kemi eksplikuar atë që e kemi ditur edhe pa këtë gjykim. Kjo është, si të thuash, dobësia e gjykimeve analitike. Mirëpo, kjo dobësi është njëherësh edhe përparësia e tyre, sepse ato, meqenëse fare nuk e zgjerojnë njohjen dhe nuk thonë gjë të re, janë absolutisht të sigurta dhe, njëkohësisht, të përgjithshme e të domosdoshme, gjykime që, si të tilla, do të duhej ta përbënin thelbin çdo shkencë të njëmendtë. Prandaj, për nga thelbi dhe zanafilla e tyre, të gjitha gjykimet analitike janë, njëkohësisht, edhe gjykime* ***a priori*** *dhe, si të tilla, nuk kanë të bëjnë me përvojë. Nëse, përkundrazi, predikati nuk është i përfshirë në subjektin, atëherë, sipas Kantit, gjykimi është sintetik; gjykimet sintetike nuk mbështeten në parimin e identitetit. Kështu, për shembull, gjykimi "****të gjithë trupat janë të rëndë****" është një gjykim sintetik, ngase predikati "të rëndë" nuk është i përfshirë në konceptin e subjektit "trupat"; gjykimet sintetike, pra, e zgjerojnë njohjen dhe, prandaj, Kanti i quajti gjykime zgjeruese (gjer.* ***Erweiterungsurteile****). Vërtet, kur thuhet se trupat janë të rëndë ne mësojmë se, përveç përcaktimeve e vetive të tjera, trupat kanë edhe peshë, përkatësisht janë të rëndë. Mirëpo, kjo përparësi e tyre është njëherësh edhe dobësia e tyre, sepse këto gjykime vërtet e zgjerojnë njohjen, por nuk janë të sigurt siç janë gjykimet analitike. Gjykimet empirike, si të tilla, të gjitha së bashku, janë gjykime sintetike. Do të kishte qenë marrëzi që një gjykim analitik të mbështetet në përvojë, sepse unë, për ta formuar një gjykim të tillë, nuk jam i detyruar të dal jashtë konceptit tim dhe, prandaj, nuk kam nevojë për asnjë dëshmi të përvojës. Pohimi se trupi ka shtrirje është një propozicion që vlen* ***a priori*** *dhe, pra, nuk është kurrfarë gjykimi empirik". Sipas Kantit, të gjitha gjykimet analitike janë gjykime* ***a priori*** *dhe nuk çajnë kokë për përvojën dhe, prandaj, janë të sigurt, por nuk i kontribuojnë zgjerimit të njohjës, kurse të gjitha gjykimet empirike janë sintetike, mbështeten në përvojën, prandaj e zgjerojnë njohjen, por nuk janë as të sigurta, as të përgjithshme, as të domosdoshme. Mirëpo, Kanti ishte i mendimit se mund të ekzistojnë edhe* ***gjykime sintetike****, të cilat, megjithëkëtë janë* ***a priori****. Për më tepër, sipas mendimit të tij "në të gjitha shkencat teorike të mendjes janë ngërthyer gjykimet sintetike a priori si parime". Gjykime të këtilla sintetike a priori janë (në matematikë): "7+5 =12", sepse në "7+5" nuk është i ngërthyer numri "12"; për ta gjetur numrin 12 nevojitet dalur nga subjekti "7+5" dhe "të kërkohet ndihma e atij perceptimi, i cili i përgjigjet njërit nga këta, për shembull, pesë gishtat e mi". Po kështu çështja qëndron edhe me gjeometrinë; propozicioni "vija e drejtë është rruga më e shkurtër midis dy pikave" është një gjykim sintetik a priori, "sepse koncepti im vija e drejtë nuk përmban asgjë që ka të bëjë me madhësinë, por vetëm me një cilësi. Pra, koncepti "më e shkurtër" krejtësisht shtohet dhe me asnjë analizë nuk mund të gjendet në konceptin "vija e drejtë"-përfundon Kanti. Propozicioni shkencor natyror "me rastin e të gjitha ndryshimeve të botës trupore*

[1] Kant, ibidem 39-40

sasia e materies mbetet e pandryshueshme" është një gjykim sintetik a priori. Bile, edhe në matfizikë, thotë Kanti, ka gjykime sintetike a priori, përkatësisht gjykime që e zgjerojnë njohjen dhe njëkohësisht janë të sigurta. Një gjykim i këtillë sintetik a priori në fushën e metafizikës është propozicioni se "bota duhet të ketë pasur fillim". E tërë kjo analizë e gjykimeve, përkatësisht e ndarjes së tyre në ***gjykime analitike a priori*** *dhe në* ***gjykime sintetike a posteriori*** *nuk është një qëllim më vete dhe pa ndonjë lidhje me atë që Kanti ishte shumë i interesuar dhe që dëshironte ta provojë në "****Kritikën e mendjes së kulluar****". Përkundrazi, e tërë kjo punë nuk është tjetër veçse trapisje e rrugës për ta shtruar "detyrën e përgjithshme të mendjes së kulluar". Pasi që më parë vuri në pah se në të gjitha shkencat teorike të mendjes ekzistojnë gjykime sintetike a priori Kanti, natyrisht, nuk e shtron më pyetjen se* ***a ekzistojnë*** *gjykimet sintetike a priori, sikurse as pyetjen* ***a ekziston*** *matematika e kulluar apo shkenca natyrore e kulluar, sepse këto janë një fakt. Kanti tash e formulon në mënyrë klasike atë që ai e konsideroi "çështje të përgjithshme të mendjes së kulluar", përkatësisht "detyrë të njëmendtë të mendjes se kulluar":* ***si janë të mundshme gjykimet sintetike a priori?***

Sipas Kantit, formulimi i këtillë i çështjes apo i detyrës së përgjithshme dhe të njëmendtë të mendjes së kulluar është me rëndësi të dyfishtë: së pari, çështja thjeshtësohet në një çështje apo detyrë të vetme dhe kështu përcaktohet në mënyrë më të saktë dhe, së dyti, vihet në pah ajo çështje, nga zgjidhja e së cilës varet, përveç të tjerave, edhe fati, pozita, mundësia dhe mënyra e ekzistimit të metafizikës, çështje kjo, e cila, për ndryshe, zë vend të posaçëm në tërë opusin filozofik të Kantit në përgjithësi dhe në "Kritikën e mendjes së kulluar" në veçanti. Pikërisht për arsye se kjo detyrë dhe çështje e përgjithshme e mendjes së kulluar as nuk është hetuar si dhe sa duhet qartë e lërë më të zgjidhet, metafizika, kjo mbretëreshë e dikurshme e diturisë që dikur ishte shumë e dashur dhe e respektuar, sot gjendet në gjendje që shkakton shumë konteste, mohime, dilema, kontroverza, luhatje, kundërthënie e të tjera."Faktin se metafizika ka mbetur deri tash në gjendje të luhatshme të pasigurisë dhe të kundërthënshme duhet përshkruar vetëm atij shkaku se më parë askujt as që i ka rënë në mend ky problem, e ndoshta, për më tepër, as dallimi ndërmjet ***gjykimeve analitike*** *dhe* ***sintetike****. Se a do të mbetet apo do të falimentojë metafizika, varet nga zgjidhja e kësaj detyre..."*[1] *– Këtu nuk përjashtohet as* ***David Hjumi*** *i famshëm, i cili Kantin e zgjoi nga "kotja dogmatike" dhe gjurmimeve të tij u dha "kah krejtësisht tjetër". Ç' është e vërteta, Hjumi më së shumti iu afrua kësaj çështjeje, por, për arsye të supozimit të tij themelor dhe fillestar empirist, nuk ia doli që këtë çështje kaq të rëndësishme ta kuptojë "mjaft qartë dhe në vëllim të mjaftueshëm"; duke mohuar se propozicioni i shkakësisë mund të jetë gjykim sintetik-a-priori Hjumi ia mih themelet metafizikës dhe, pastaj, këtë e nxori si një marrëzi. Ndryshe nga të tjerët dhe, pra, ndryshe edhe nga Hjumi, të cilin zatën e vlerëson lart, të cilët të gjithë së bashku vepruan në mënyrë dogmatike dhe*

[1] Kant, ibidem 45

përfunduan ashtu si përfunduan, Kanti synon që kësaj çështjeje t' i qaset në mënyrë ***kritike****, pra, ashtu siç e kërkon fryma e filozofisë si refleksion kritik. Filozofia e Kantit synon të jetë* ***kriticizëm*** *i njëmendtë. Nga këtu filozofia e Kantit quhet me të drejtë edhe* ***filozofi kritike****. Duke gjurmuar në mënyrë kritike thelbin e gjykimeve sintetike a priori, Kanti dëshiron të konstatojë arsyen e të vlejturit të matematikës e të fizikës, në të cilat, siç provoi më parë, ka gjykime sintetike a priori. Sikurse edhe me rastin e vetë gjykimeve sintetike a priori edhe tash lidhur me matematikën dhe fizikën, Kanti nuk e vë në pyetje mundësinë e ekzistencës së këtyre shkencave si të kulluara, sepse ato janë të mundshme nga fakti se ekzistojnë, por e shtron këtë pyetje:* ***Si është e mundshme matematika e kulluar? Si është e mundshme shkenca e kulluar natyrore, përkatësisht si është e mundshme fizika e kulluar?*** *Po kështu shtrohet edhe çështja e metafizikës. Me gjithë lëkundjet dhe inkonsekuentësitë e tij përkitazi me ekzistencën dhe natyrën e metafizikës, prapëseprapë Kanti konsideron se "metafizika vërtet ekziston, ani pse jo si shkencë, por si prirje natyrore (****metaphysica natyralis****), sepse mendja njerëzore e nxitur nga nevoja e saj vetjake e jo nga kotësia e shumëdijes, synon kah çështjet e tilla, të cilat nuk mund të zgjidhen në bazë të përvojës e as sipas parimeve të nxjerra nga ajo dhe, kështu, në të gjithë njerëzit, mendja e të cilëve është ngritur deri te spekulacionet gjithnjë ka ekzistuar njëfarë metafizike dhe gjithmonë do të mbetet në ta. Tash shtrohet pyetja edhe për të:* ***Si është e mundshme metafizika si prirje natyrore****, përkatësisht si pasojnë nga natyra e mendjes së përgjithshme të njeriut ato pyetje, të cilat mendja e kulluar ia bën vetvetes dhe të cilave ajo, e nxitur nga nevoja e saj vetjake, u përgjigjet?"[1]. Mirëpo, Kanti nuk dëshiron të mbetet vetëm te metafizika si prirje natyrore, ngase të gjitha përpjekjet e deritashme që u përgjigjeshin pyetjeve që mendja ia shtron vetvetes, siç janë pyetjet lidhur me fillimin e botës etj., kanë dështuar, duke përfunduar në kundërthënie të pazgjidhshme. Prandaj, Kanti edhe këtu, sikurse edhe në rastet e tjera, synon ta analizojë fuqinë e përveçme e të kulluar të mendjes në mënyrë që të përgjigjet jo në pyetjen a ekziston metafizika dhe a përmban ajo gjykime sintetike apriori, por në pyetjen:* ***Si është e mundshme metafizika si shkencë?*** *Lidhur me detyrën e përgjithshme të mendjes së kulluar duhet shpjeguar* ***kushtet logjike, të cilat mundësojnë që gjykimet sintetike a priori, të cilat*** *për definitionem* ***nuk varen dhe nuk dalin nga përvoja, të vlejnë edhe për gjësendet, objektet e dukuritë ndijore e përvojësore.***

X

Për t'i shpjeguar këto kushte Kanti ka qenë i detyruar ta bëjë një supozim, në bazë të të cilit çështja e arsyes së të vlejturit të gjykimeve a priori, të gjykimeve jopërvojësore, jondijore, edhe për këto objekte ndijore të shpjegohet në mënyrë krejtësisht të re. Fjala është për ***"kthesën kopernikane"****, të cilën Kanti*

[1] Kanti, ibidem 17-18

e bëri në fushën e filozofisë dhe thelbin e së cilës ky e shpjegon me këto fjalë. "Deri tash është supozuar se e tërë njohja jonë duhet të drejtohet sipas objekteve; mirëpo, duke supozuar kështu kanë dështuar të gjitha përpjekjet që për objektet të dimë ndonjë gjë a priori dhe me ndihmën e koncepteve me ç'rast njohja jonë do të ishte zgjeruar. Për këtë arsye, le të provojmë njëherë a thua mos do t'ia dalim më mirë me çështjet e metafizikës, nëse do të supozojmë se objektetet duhet të drejtohen sipas njohjes sonë, gjë që më mirë i përgjigjet kërkesës mbi mundësinë e një njohjeje të tyre a priori, e cila për objektet duhet të konstatojë diçka, para se të na janë dhënë ato. Lidhur me këtë, çështja qëndron njësoj sikur me mendimet e para të ***Kopernikut****, i cili, meqenëse puna rreth shpjegimit të trupave qiellorë nuk shkonte si duhet, derisa supozonte se e tërë armata e yjeve sillet rreth vrojtuesit, u përpoq që mos ndoshta do t' ia del më mirë nëse supozon se vrojtuesi sillet, kurse yjet, përkundrazi, nuk lëvizin. Sa i përket* ***të perceptuarit*** *të objekteve, në metafizikë mund të bëhet një përpjekje e ngjashme. Nëse të perceptuarit është i detyruar të drejtohet sipas vetisë së objektit, atëherë unë nuk shoh si është e mundshme të dihet për të diçka a priori; por nëse gjësendi (si objekt i shqisave) drejtohet sipas vetisë së fuqisë sonë të të vërejturit, atëherë unë fare lehtë mund ta supozoj këtë mundësi. Mirëpo, meqënëse nuk mund të mbetem te këto vrojtime, nëse këto duhet të bëhen njohuri, por duhet këto, si përfytyrime, t' i vë në raport me diçka si objekt i tyre, të cilin kështu, me ndihmën e tyre, do ta përcaktoj, del se unë ose mund të supozoj se* ***konceptet****, me ndihmën e të cilave e prodhoj këtë përcaktim, drejtohen gjithashtu sipas objekteve dhe me këtë rast gjendem në të njëjtin hall për arsye të mundësisë se në ç'mënyrë për ta mund të di diçka a priori ose do të supozoj se objektet apo (gjë që është po ajo)* ***përvoja****... drejtohet sipas këtyre koncepteve, me ç'rast unë menjëherë e shoh një shtegdalje më të lehtë, sepse vetë përvoja është një lloj i njohjes, të cilën e kërkon arsyeja, rregullin e së cilës jam i detyruar ta supozoj në mua ende para se të më janë të dhënë objektet, pra* ***a priori****, rregull ky që shprehet në konceptet a priori, sipas të cilave duhet medoemos të drejtohen dhe me ta të përputhen të gjitha objektet e përvojës"- thotë Kanti. Në këtë pasus të njohur të parathënies së botimit të dytë të* ***"Kritikës së mendjes së kulluar"*** *shihet qartë i tërë* ***a priorizmi*** *dhe* ***subjektivizmi*** *i Kantit: në mendjen apo në arsyen e njeriut si fuqi subjektive a priori janë dhënë rregullat, sipas të cilave duhet të drejtohen objektet dhe dukuritë e jashtme. Thelbi i këtij apriorizmi dhe subjektivizmi është shprehur gjithashtu qartë dhe në mënyrë të ngjeshur në pohimin e Kantit se "mendja është ligjëdhënëse e natyrës". Kështu, Kanti njeriun me vetëdijen, arsyen dhe mendjen e tij e bëri epiqendër të botës, bosht rreth të cilit dhe në bazë të të cilit sillen dhe drejtohen gjësendet e objektet e jashtme. Është ky homocentrizmi i Kantit, i cili sipas porosisë së tij është mjaft i ngjashëm me gjeocentrizmin e Ptolemeut (shekulli II i erës sonë). Në të mirë të këtij pohimi tonë, përmendim mendimin e Bertrand Raselit, të cilin ky e paraqiti në veprën e tij* ***"Human Knoëledge.Its Scope and Limits"****. Bertrand Rasel thotë se kjo që bëri Kanti dhe që konsiderohet "kthesë kopernikane", në të vërtetë, është jo kthesë kopernikane, por një kun-*

*dërkthesë, një kundërrevolucion ptolemean ("**Ptolemaic counter-revolution**"), sepse Kanti njeriun me arsyen e mendjen e tij përsëri u vuri në epiqendër të botës po ashtu sikur që para Kopernikut dhe Kantit kishte vepruar më parë Ptolemeu me hipotezën e tij gjeocentrike e jo siç kishte vepruar Koperniku me hipotezën e tij heliocentrike. Sidoqoftë, mbi këtë kthesë Kanti mbështet përgjigjen në tri pyetjet e mëdha të tij (a. si është e mundshme matematika e kulluar, b.si është e mundshme shkenca e kulluar natyrore dhe c. si është e mundshme metafizika si shkencë) si dhe zgjidhjen e çështjes së përgjithshme, përkatësisht të detyrës së njëmendtë të mendjes së kulluar.*

*Sipas apriorizmit të Kantit, para se të mos njohim objektet dhe dukuritë e jashtme ndijore duhet supozuar një rregull, që shprehet përmes dhe me anë të koncepteve të kulluara a priori, sipas të cilit duhet medoemos të drejtohen të gjitha objektet empirike; ky rregull a priori është produkt jo i përvojës, por i një fuqie të posaçme kuptimore të arsyes së kulluar. Këtë metodë, në bazë të së cilës duhet të gjurmohen e të gjenden elementet a priori në njohjen tonë, Kanti e quajti **metodë transcendentale**, kurse filozofinë, e cila në shpjegimin e objekteve dhe të dukurive mbështetet në këtë metodë e quajti **filozofi transcendentale**. Kjo e fundit nuk është tjetër veçse sistem i rregulluar në mënyrë arkitektonike i koncepteve dhe i parimeve a priori, planin e të cilit e shtjellon kritika e mendjes së kulluar. Në "Kritikën e mendjes së kulluar dhe në veprat e tjera të tij, Kanti quan transcendentale atë njohje, e cila nuk merret me vetë objektet apo dukuritë, por me mënyrën e njohjes së tyre. "**Transcendentale** unë quaj çdo njohje që nuk ka të bëjë me gjësendet, por me njohjen tonë të gjësendeve nëse kjo është e mundshme a priori. Një sistem i koncepteve të tilla do të quhej **filozofi transcendentale**". Duke pasur parasysh kërkesën e Kantit që para se të njihen objektet, të njihet mënyra dhe mundësia e njohjes së këtyre objekteve. Hegeli bëri vërejtje, sa të saktë, aq edhe spirituoze, duke thënë se Kanti vepron sikur ai skolastiku që kërkonte noti të mësohet pa u zhytur në ujë. "**Kritika e mendjes së kulluar**", ashtu siç e ka koncipuar dhe paramenduar Kanti, paraqet idenë themelore të filozofisë transcendentale të tij, por jo edhe vetë këtë shkencë, "sepse në analizë, ajo shkon vetëm deri aq, sa është e domosdoshme për vlerësimin e njohjes sintetike a priori. Kryesorja, për të cilën duhet pasur kujdes me rastin e ndarjes së një shkence të tillë është: në të nuk duhet të hyjnë kurrfarë konceptesh, të cilat në vete përmbajnë ndonjë gjë empirike, ose:njohja a priori të jetë krejtësisht e kulluar."*

XI

*Të gjitha fuqitë njohëse apo aftësitë kuptimore të njeriut, Kanti i ndau (jo gjithmonë në mënyrë konsekuente)në tri lloje, shtresa apo nivele kryesore: a) **shqisësia, b) arsyeja dhe c) mendja**. Për të vënë në pah se në secilën nga këto tri fuqi kryesore njohëse ka elemente a priori dhe gjykime sintetike a priori, të cilat, si të tilla, vlejnë në mënyrë të përgjithshme dhe të domosdoshme, Kanti*

tërë teorinë transcendentale mbi elementet e ndau në tri pjesë kryesore: a. ***Estetika transcendentale****, e cila ka për detyrë t'i gjejë elementet a priori brendapërbrenda shqisësisë, b.* ***logjika transcendentale*** *dhe së bashku me të analitika transcendentale si pjesë e saj e veçantë, e cila ka për detyrë t'i gjurmojë elementet apriori në arsyen dhe c.* ***dialektika transcendentale****, e cila, si pjesë e logjikës, merret me gjurmimin e elementeve a priori në mendjen e njeriu si fuqi dhe shtresë më e lartë njohëse. Duke u marrë me çështjen e mendjes, dialektika transcendentale, në të vërtetë, ka për detyrë kryesore të flakë iluzionin mbi mundësine e ekzistimit të ndonjë njohjeje a priori, në bazë të së cilës do të mund të kapërceheshin kufijtë e përvojës.*

Ndryshe nga estetikat e tjera, të cilat merren me çështjen e artit dhe të së bukurës, estetika transcendentale e Kantit, e cila përbën pjesën e parë të teorisë transcendentale mbi elementet merret, jo me çështjen e artit, por me çështjen e gjurmimit, të nxjerrjes, të shpjegimit dhe të përcaktimit të elementeve a priori brendapërbrenda shqisësisë së shtresës, shkallë dhe fuqi e parë elementare e njohjes. Që në fillim të estetikës së tij transcendentale Kanti vuri në pah një tezë themelore dhe pikënisëse, sipas të cilës njohja nuk është e mundshme pa të perceptuar ndijor, përkatësisht pa veprimin e objekteve të jashtme mbi shqisat tona. Perceptimet, të cilat shkaktohen me veprimin e objekteve të jashtme mbi ne, janë pikënisje dhe bazë e të menduari. "Me çfarëdo mënyre dhe me çfarëdo mjete që njohja ka të bëjë me objektet, prapëseprapë, mënyra me të cilën ajo ka të bëjë drejtpërdrejt dhe kah e cila synon çdo të menduar si mjet i saj, është të perceptuarit. Mirëpo, të perceptuarit ekziston vetëm me kusht që objekti të na jetë i dhënë, kurse kjo, së paku për ne njerëzit, është e mundshme vetëm nëse objekti e ngacmon në ndonjë mënyrë shpirtin. Aftësia jonë (receptiviteti)që t'i pranojmë përfytyrimet tona sipas mënyrës që objektet na ngacmojnë, quhet shqisësi". Njëri ndër kryemendimet e Kantit të paraqitura në estetikën transcendentale është dallimi dhe përcaktimi i ***materies*** *së perceptimit, në njërën anë, dhe të* ***formës*** *së tij, në anën tjetër." Objekti i papërcaktuar i një percetimi empirik quhet* ***dukuri.*** *Atë që në dukuri i përgjigjet ndijimi unë e quaj* ***materie*** *të saj, kurse atë që bën të mundshme që llojllojshmëria në dukuri të rregullohet në disa raporte e quaj* ***formë*** *të dukurisë". Sipas Kantit, materia e çdo dukurie është e dhënë a posteriori, kurse forma është e dhënë a priori;forma na është e dhënë pavarësisht nga çdo përvojë, kurse materia është e dhënë në bazë të përvojës. Si element a priori forma është ajo që në materialin kaotik përvojësor vendos një rregull dhe rregullsi. Forma është ajo që vetë fuqia jonë e të njohurit e fut në materien empirike dhe kaotike. Dy janë elementet kryesore a priori në shqisësi:* ***hapësira*** *dhe* ***koha.*** *Sipas Kantit, hapësira nuk është kurrfarë koncepti, as empirik, e as diskursiv, por një perceptim a priori. Para se ta marrim me mend çfarëdo dukurie apo objekti ne supozojmë a priori se hapësira nuk ekziston; ne mund të abstraktojmë nga çdo gjë, ne mund të marrim me mend se asgjë nuk ekziston, por kurrsesi nuk mund të marrim me mend se nuk ekziston hapësira. Po kështu nuk mund të marrim me mend se koha nuk ekziston. Përfytyrimi për kohën i paraprinë çdo përfytyrimi apo koncepti tjetër. Para se ta*

marrim me mend ndonjë objekt apo dukuri, ne supozojmë se ekziston koha. Për këtë arsye Kanti përfundon se koha dhe hapësira janë perceptime a priori e jo koncepte empirike të krijuara në bazë të përvojës. Gjeometria është shkenca që vetitë e hapësirës i përcakton në mënyrë sintetike dhe a priori. Prandaj parimet e saj vlejnë në mënyrë të përgjithshme dhe të domosdoshme. Në kuadrin e estetikës së tij transcendentale Kanti paraqet dy lloje gjurmimi të hapësirës dhe të kohës: gjurmimin metafizik dhe atë transcendental. Gjurmimi metafizik duhet të provojë 1. se koha dhe hapësira nuk janë qenie reale e as mënyra objektive e ekzistimit të gjësendeve, por forma a priori të të perceptuarit, përkatësisht elemente a priori të shqisësisë dhe 2. se koha dhe hapësira, megjithëkëtë, i takojnë shqisësisë. Gjurmimi transcendental duhet të provojë se matematika e kulluar dhe shkenca e kulluar natyrore janë të mundshme vetëm në bazë të përfundimeve të gjurmimit metafizik, përkatësisht vetëm me kusht që të jetë e vërtetë se koha dhe hapësira janë forma dhe elemente a priori që gjenden në shqisësi. Në bazë të gjurmimit transcendental Kanti nxjerr këto përfundime:" a. koha nuk është asgjë që ekziston vetë për vete ose do t' u takonte gjësendeve si përcaktim i tyre, pra, asgjë që do të mbetej edhe sikur të abstraktohej nga të gjitha kushtet subjektive të tyre...b. koha nuk është tjetër pos formë e shqisës së brendshme, domethënë të perceptuarit e vetë neve dhe të gjendjes sonë të brendshme, sepse koha nuk mund të jetë kurrfarë përcaktimi i dukurive të jashtme... c. koha është kushti formal a priori i të gjitha dukurive në përgjithësi... Prandaj, pohimet tona bëjnë me dije për ***realitetin empirik*** *të kohës, përkatësisht për të vlejturit objektiv nëse kemi parasysh se të gjitha objektet, kurdoherë do të mund të jenë të dhëna në shqisat tona". Përveç realitetit empirik, Kanti pranon edhe* ***idealitetin transcendental*** *të kohës, kurse kjo do të thotë se, sipas Kantit, nëse abstraktohen kushtet subjektive të të perceptuarit ndijor, koha "nuk është asgjë dhe gjësendeve me vete (pa raportin e tyre me të perceptuarit tonë) nuk mund t'u atribuohet, as si kusht, as si veti" e tyre. Si formën a priori, të perceptuarit dhe elementet a priori të shqisësisë, hapësira dhe koha i bëjnë të mundshme parimet sintetike a priori. Bertrand Rasel nuk pajtohet krejtësisht me shkoqitjen dhe gjurmimin e këtillë të kohës dhe të hapësirës, por, megjithëkëtë, është i mendimit se pjesa më e rëndësishme e filozofisë kritike dhe transcendentale e Kantit është pikërisht ajo që bën fjalë për kohën. Lidhur me shpjegimin filozofik pas Shën Augustinit, Kanti është njëri ndër filozofët më të merituar deri në shekullin XVIII të kohës.*

XII

Duke bërë fjalë për logjikën si njërën ndër pjesët kryesore të teorisë transcendentale mbi elementet, Kanti vuri në pah se procesi i të njohurit përbëhet nga dy konstituente kryesore: nga ***receptiviteti*** *apo aftësia e krijimit të përfytyrimeve në bazë të ngacmimit të vetëdijes apo shpirtit tonë nga ana e objekteve të jashtme dhe nga* ***spontaniteti*** *apo nga fuqia jonë kuptimore që me anë dhe në*

bazë të këtyre përfytyrimeve ta kuptojmë një objekt apo dukuri të jashtme. Në bazë të receptivitetit një objekt ***na është i dhënë****, kurse në bazë të spontanitetit një objekt* ***merret me mend*** *në raport me këtë përfytyrim. Sipas Kantit, të njohurit nuk mund të zërë fill as vetëm në bazë të receptivitetit, as vetëm në bazë të spontanitetit; njohja është rezultat i këtyre dy aftësive të vetëdijes së njeriut. Ç'është e vërteta, njohja mund të zërë fill në bazë të shqisësisë, por nuk mund të përfundojë me shqisësinë. "Pa shqisësi nuk mund të njohim asnjë objekt, kurse pa arsye nuk do të ishte e mundshme të merret me mend asnjë objekt. Mendimet pa përmbajtje janë boshe, kurse perceptimet pa koncepte janë të verbëra. Prandaj, thotë Kanti në vazhdimësi, është e domosdoshme që konceptet tona t'i bëjmë ndijore...sikur që është e domosdoshme që perceptimet tona t'i bëjmë të kuptueshme (domethënë t'i subordinojmë nën koncepte). Asnjëra nga këto aftësi apo fuqi nuk mund ta ndërrojë funksionin e tyre: arsyeja nuk mund të perceptojë, kurse shqisat nuk mund të mendojnë. Njohja zë fill vetëm kur këto dy bashkohen". Në bazë të dallimit ndërmjet këtyre dy fuqive kuptimore – të perceptuarit dhe të arsyes – Kanti përfundon mbi nevojën e ekzistimit të dy shkencave: të estetikës si shkencë mbi rregullat e shqisësisë dhe të logjikës si shkencë mbi rregullat e arsyes. Logjika e Kantit është mjaft e afërt me logjikën e Aristotelit, për të cilën thotë se, "sipas të gjitha gjasëve, duket se është e mbyllur dhe e përfunduar", sepse gjatë dymijë vjetësh nuk e ka bërë asnjë hap përpara, por as edhe prapa. Edhe Kanti, sikurse para tij Aristoteli e ithtarët e aristotelianizmit, logjikën e konsideron si shkencë që merret me çështjen e parimeve dhe të rregullave të të menduarit, përkatësisht me format e kulluara të mendimit. Logjika e përgjithshme, logjika si shkencë mbi përdorimin e përgjithshëm të arsyes, është logjikë formale, sepse ajo abstrakton, jo vetëm nga përmbajtja empirike, por edhe nga çdo përmbajtje tjetër. Sipas Kantit, kjo logjikë është e kulluar, ngase abstrakton nga ajo që ç'thuhet dhe interesohet se si thuhet diçka. Vërtetësia e njohjes varet nga rregullat a-priori të të menduarit. Një njohje është e vërtetë, nëse përputhet me këto rregulla, kurse e rreme, nëse nuk është në përputhje me to. Mirëpo, lidhur me këtë, Kanti ka meritë të madhe, sepse është i pari në historinë e logjikës që hetoi nevojën dhe pranoi mundësinë e ekzistimit të dy logjikave; të logjikës së përgjithshme formale dhe të logjikës konkrete përmbajtësore, logjikës konkrete, e cila gjithnjë duke i respektuar parimet elementare të logjikës formale njëkohësisht ngulmon edhe në përmbajtjen e mendimeve, në të vërtetën konkrete dhe materiale. "Në këtë rast – thotë Kanti – do të ekzistonte edhe një logjikë , e cila nuk do të abstraktonte nga çdo përmbajtje...Ajo do të merrej edhe me çeshtjen e origjinës së njohjes së objekteve, nëse kjo origjinë nuk mund t'u përshkruhet vetë objekteve". Kjo do të ishte logjika transcendentale, e cila objekt studimi ka "origjinën, vëllimin dhe vlerën objektive të njohjes" dhe merret me studimin "vetëm të ligjeve të arsyes dhe të mendjes, por vetëm me kusht që këto të fundit kanë të bëjnë me objekte a priori". Përcaktimi i këtillë i logjikës ka qenë hap i rëndësishëm përpara në drejtim të zanafillimit të logjikës dialektike të Fihtes, të Hegelit dhe permes këtyre, të Marksit etj. Sipas Kantit, logjika e përgjithshme, e kulluar dhe formale, e cila*

abstrakton nga çdo përmbajtje empirike është një kanon dhe kur përpiqet ta ketë rolin e organonit, ajo shndërrohet në logjikë iluzioni, përkatësisht në logjikë të dukjes apo në dialektikë. Përkundrazi, logjika transcendentale, nga tendenca e saj, është përmbajtësore dhe, si e tillë, organon apo mjet për të arritur të vërteta të reja, të njëmendta dhe gjithnjë më të thella. Duke paraqitur dhe përcaktuar kohën dhe hapësirën si forma dhe elemente a priori të shqisësisë, estetika transcendentale nuk i ka paraqitur të gjitha kushtet e domosdoshme për sajimin e njohjes shkencore. Këtë çështje Kanti përpiqet ta paraqet dhe ta zgjidhë në analitikën transcendentale si pjesë të parë të logjikës. Kanti këtu vuri në pah se nuk është e mjaftueshme të paraqiten vetëm kushtet a priori, të cilat bëjnë të mundshëm receptivitetin, por nevojitet të shqyrtohet edhe ajo fuqi kuptimore, e cila bën të mundshëm bashkimin e përfytyrimeve në një tërësi të rregulluar koherente, tërësi që do të mund të ishte njohje shkencore. Këtë fuqi kuptimore, e cila luan rolin e ligjëdhënësit, përkatësisht të atij që vendos një rregullsi në botën e përfytyrimeve etj., Kanti e quajti arsye. Pikërisht arsyeja është ajo që nga materiali kaotik përvojësor krijon një njohje, e cila ka karakter shkencor pasi vlen në mënyrë të përgjithshme dhe të domosdoshme. Pra, detyra themelore e analitikës transcendentale është të zbërthejë arsyen dhe në bazë të analizës t'i gjejë konceptet e kulluara themelore të arsyes së kulluar (analitika e koncepteve) dhe, pastaj, t'i nxjerrë parimet themelore sintetike a priori (analitika e parimeve). Arsyeja jonë që objektet e dukuritë nuk i njeh drejtpërsëdrejti, por në mënyrë të tërthortë dhe të ndërmjetësuar, domethënë përmes përfytyrimeve të këtyre objekteve, i sistematizon këto përfytyrime dhe i rregullon në një sistem, duke u mbështetur në sintezën, e cila nuk është tjetër, pos "akt, në të cilin një përfytyrim i shtohet një përfytyrimi tjetër, dhe në bazë të të cilit llojllojshmëria e tyre kuptohet në një njohje. Një sintezë e këtillë është e kulluar nëse nuk është e dhënë në mënyrë empirike, por a priori". Mirëpo, as llojllojshmëria e perceptimeve të kulluara, as sinteza e kësaj llojllojshmëri të këtyre perceptimeve nuk është e mjaftueshme për të njohurit përvojësor. Kusht i domosdoshëm për të zënë fill njohja janë konceptet, të cilat sigurojnë unitet të kësaj sinteze të kulluar. Këto koncepte, pa të cilat nuk mund të ketë njohje, janë konceptet e kulluara të arsyes së kulluar, që kanë të bëjnë a priori me objektet e të perceptuarit në përgjithësi. Analitika transcendentale në përgjithësi dhe analitika e koncepteve në veçanti përfundon me konstatimin se këto koncepte themelore të arsyes janë funksione të të gjykuarit dhe përgjithësisht përkojnë me format e gjykimeve. Duke aprovuar terminologjinë e Aristotelit (por jo edhe pikëpamjen e tij lidhur me këtë çështje) Kanti këto koncepte të kulluara të arsyes së kulluar i quajti ***kategori***. *Meqenëse ekzistojnë dymbëdhjetë forma, përkatësisht lloje gjykimesh:* ***sipas sasisë (të përgjithshme, të veçanta dhe të përveçme), sipas cilësisë (pohuese, mohuese dhe të kufishme), sipas marrëdhënies (kategorike, hipotetike dhe disjunktive)*** *dhe, më në fund,* ***sipas modalitetit (problematike, asertorike dhe apodiktike)****, Kanti përfundoi se duhet të ekzistojnë, gjithashtu, dymbëdhjetë kategori. Prandaj, tabela e kategorive të Kantit duket kështu:*

I. Sasia:	II. Cilësia:
-njëshmëria	***-njëmendësia***
-shumësia	***-mohimi***
-gjithmbarshmëria	***-limitacioni***
III. Marrëdhënia:	IV. Modaliteti:
-inherenca-substanca	***-mundësia-pamundësia***
-kauzalitet-dependenca	***-qenia-joqenia***
-bashkësia	***-domosdoshmëria-rastësia***

*Ma thotë mendja se lidhur me tabelën e sipërme të kategorive të paraqitur në "**Kritikën e mendjes së kulluar**" duhet bërë dy vërejtje paraprake. Së pari, megjithëse e vlerëson lart mendjemprehtësinë dhe meritën e tij në fushën e filozofisë, prapëseprapë, Kanti i bën vërejtje Aristotelit lidhur me përcaktimin e thelbit të kategorive dhe të numrit të tyre. Sipas Kantit, qëllimi i Aristotelit që t'i gjejë këto koncepte themelore ka qenë i denjë për një njeri mendjemprehtë çfarë ka qenë ai. Por, meqenëse **Aristoteli** nuk veproi sipas ndonjë parimi, ai këto koncepte themelore i mblodhi ashtu si ishte ndeshur me to dhe, kështu, së pari i gjet dhjetë koncepte të tilla dhe këto i quajti kategori (predikamente). Më vonë ai kishte besuar se i ka gjetur edhe pesë kategori të tjera dhe këto ua bashkoi kategorive me emrin postpredikamente. Megjithëkëtë, tabela e tij mbet edhe më tutje e mangët" – thotë **Kanti** dhe njëkohësisht konsideron se disa nga kategoritë e Aristotelit, si bie fjala vendi, koha, lëvizja, pozita, veprimi, pësimi etj., fare nuk janë kategori, por vetëm "moduse të shqisësisë së kulluar".[1] Së dyti, të dymbëdhjetë kategoritë e tij, Kanti i ndau, së pari, në katër grupe (sipas sasisë, cilësisë, marrëdhënies dhe modalitetit), kurse më pastaj të gjitha ato së bashku i ndau përsëri në dy lloje kryesore: në kategori **matematike** dhe **dinamike**. Në kategori matematike bëjnë pjesë kategoritë e sasisë e të cilësisë, kurse në ato dinamike bëjnë pjesë kategoritë që kanë të bëjnë me marrëdhënien dhe me modalitetin. Sipas Kantit, kategoritë matematike cilësohen me faktin se atyre nuk u përket kurrfarë korelati. Ndryshe nga këto, kategoritë dinamike prore e kanë korelatin e tyre të caktuar. Një karakteristikë tjetër specifike e tabelës së kategorive të Kantit qëndron në faktin se kategoria e tretë e secilit nga katër grupet në vete ngërthen dy kategoritë e para. Kjo vlen, si për kategoritë matematike, ashtu edhe për ato dinamike. Kështu, për shembull, kategoria e gjithmbarshmërisë mund të konsiderohet si shumësi që është një, kurse kategoria e bashkësisë mund të konsiderohet si shkakësi substanciale. Megjithëse Kanti tabelën e vet të kategorive e mbron dhe e paraqet sikur të ishte e përsosur dhe e mbyllur, prapëseprapë as tabela e tij e kategorive, aspak nuk është pa mangësi dhe pa jokonsekuentësi. Sidoqoftë, e tërë analiza mendjemprehtë e Kantit tregon (1) se kategoritë janë koncepte të kulluara të arsyes, gjithashtu të kulluar, se, si të ti-*

[1] Kant,ibidem,97

lla, i takojnë spontanitetit dhe(2)se, pra, janë foma të zbrazëta, të cilat, si të tilla, nuk kanë ndonjë të vlejtur jashtë procesit të të perceptuarit dhe jashtë përvojës.

XIII

*Njëra ndër çështjet më të vështira për t'u shkoqitur, provuar dhe kuptuar, e cila shtrohet në "**Kritikën e mendjes së kulluar**" është çështja e "**deduksionit transcendental**" të kategorive si koncepte të kulluara të arsyes. Edhe vetë Kanti thotë se deduksioni transcendental i konceptev të kulluara të arsyes, përkatësisht të kategorive i ka shkaktuar shumë kokëçarje dhe i ka kushtuar shumë mund e djersë. Thelbi i deduksionit transcendental të kategorive si koncepte të kulluara të arsyes së kulluar qëndron në pyetjen se në ç'mënyrë dhe për ç'arsye kategoritë si koncepte të kulluara, formale dhe boshe, përkatësisht si kushte subjektive a priori që, si të tilla, nuk kanë të bëjnë me përvojën, prapëseprapë vlejnë për objektet dhe dukuritë empirike apo përvojësore, përkatësisht "në ç'mënyrë kushtet subjektive të të menduarit mund të vlejnë në mënyrë objektive" "apo si ato" i sigurojnë kushtet e mundësisë së tërë të njohurit të objekteve, sepse dukuritë gjithsesi mund të jenë të dhëna në të perceptuar edhe pa funksionet e arsyes". Kur është fjala për konceptet empirike, çështja e të vlejturit të tyre është e thjeshtë dhe e kuptueshme: pasi dalin nga përvoja dhe mbështeten në të është krejtësisht e logjikshme dhe e kuptueshme pse ato vlejnë për objektet ndijore dhe për përvojën. Mirëpo, çështja vjen e ndërlikohet, kur duhet shpjeguar për ç'arsye edhe kategoritë, edhe pse janë koncepte të kulluara të arsyes, përkatësisht edhe pse nuk zënë fill dhe nuk mbështeten në përvojën, prapëseprapë vlejnë, madje vlejnë në mënyrë objektive për objektet empirike dhe, për më tepër, sigurojnë mundësinë e njohjes përvojësore."Se objektet e të perceptuarit ndijor duhet patjetër të jenë në përputhje me kushtet formale të shqisësisë, të cilat gjenden në vetëdije, është e qartë a priori, ngase, në të kundërtën, për ne nuk do të kishin qenë objekte; por, nuk është lehtë ta venerosh provën se ato, përveç kësaj, duhet patjetër të jenë në përputhje me kushtet, të cilat i kërkon arsyeja me qëllim sigurimi të unitetit sintetik, sepse dukuritë do të mund të ishin gjithsesi të tilla, sikur arsyeja të mos konstatonte se ato nuk janë në përputhje me kushtet e unitetit të saj dhe se, pra, të gjitha ato gjenden në një çrregullim...". Për t'i dhënë përgjigje kësaj pyetjeje dhe për ta zgjidhur këtë çështje, përkatësisht çështjen e deduksionit transcendental, Kanti mbështetet në atë hipotezë, në të cilën zatën mbështetet e tërë filozofia e tij aprioriste dhe transcendentale e paraqitur në "Kritikën e mendjes së kulluar" dhe në veprat e tjera të tij, në hipotezën se arsyeja është ligjëdhënëse e natyrës dhe e tërë njëmendësisë së jashtme materiale dhe të brendshme shpirtërore. Nëse subjektivja dhe objektivja merren dy sfera të ndara dhe të izoluara ndër-vete, atëhere nuk do të ishte i mundshëm shpjegimi i të vlejturit të kushteve subjektive për ato objektive, të vlejturit e kategorive për objektet e jashtme ndijore. Kanti i bën*

vërejtje si Xhon Lokut, të cilin ai e quan të famshëm, ashtu edhe David Hjumit, të cilin e çmoi aq shumë, se duke iu përmbajtur pozicionit të tyre themelor empirist, sipas të cilit çdo njohje, madje edhe ajo racionale, është produkt i përvojës, nuk ia dolën ta shpjegojnë drejt as thelbin e kategorive dhe, si pasojë e domosdoshme logjike, as arsyen e të vlejturit të tyre për përvojën ndijore. Prandaj ndodhi që "i pari nga këta dy burra të famshëm ia çeli hapekrah dyert ***fantazisë***"*...kurse "i dyti u dha plotësisht pas* ***skepticizmit****, duke qenë i bindur se zbuloi një dukje aq të përgjithshme të fuqisë sonë të njohjes, e cila është kundruar si mendje". As Lokut as Hjumit nuk u shkoi mendja se ndoshta arsyeja, përmes dhe me anë të këtyre koncepteve, është krijuese e përvojës, në të cilën gjenden objektet e saj – thotë Kanti, duke i dhënë përgjigje pyetjes që shtrohet lidhur me deduksionin transcendental të koncepteve të kulluara të arsyes, përkatësisht të kategorive. Meqenëse përvoja formohet dhe krijohet në bazë të kategorive si kushte subjektive dhe koncepte të kulluara të arsyes, atëherë është e kuptueshme që këto të vlejnë në mënyrë objektive për krijesën apo produktin e tyre. Lidhur me deduksionin transcendental të kategorive si koncepte të kulluara dhe më të përgjithshme të arsyes është çështja e sintezës së llojllojshmërisë gati të pafund dhe të parregulluar i të dhënave ndijore. Kanti është i mendimit se këtë material kaotik ndijor e rregullon arsyeja në bazë të sintezës së saj të quajtur "sintezë transcendentale e imagjinatës" dhe të apercepcionit transcendental. Ndryshe nga apercepcioni empirik (***Uni empirik***), i cili subjektin e bën të vetëdijshëm për vetveten, dhe i cili mbështetet në asociacionin e përfytyrimeve dhe, si i tillë, është i ndryshueshëm dhe i ndryshëm në secilin subjekt që mendon, apercepcioni transcendental apo i kulluar (***Uni transcendental***) është objektiv, konstant, i pandashëm, dhe si i tillë, vlen për të gjitha subjektet. Në thelb, apercepcioni i kulluar (***Unë mendoj***) është një vetëdije e subjektit për vetveten, një vetëvetëdije në përgjithësi, e cila i shoqëron dhe duhet t'i shoqërojë të gjitha përmbajtjet e vetëdijes së subjektit si subjekt në përgjithësi. "Kjo: Unë* ***mendoj****, do të duhej patjetër të mund t'i shoqërojë të gjitha përfytyrimet e mia, sepse, ndryshe, në mua do të ishte supozuar diçka që nuk do të mund të merrej me mend, domethënë pikërisht kjo: përfytyrimi do të kishte qenë ose i pamundshëm ose, së paku për mua, nuk do të kishte qenë asgjë" – thotë Kanti.*

Pasi shpjegimit të thelbit të deduksionit transcendental të koncepteve të kulluara të arsyes dhe, pra, të kategorive, pastaj të sintezës transcendentale, e cila i lidh përfytyrimet e mëparshme me ato të tashmet, Kanti i përvishet shpjegimit të dy koncepteve të rëndësishme të filozofisë së tij transcendentale, aprioriste dhe kritike: ***skema*** *dhe* ***skematizmit****. Skema është kushti formal i shqisësisë, "në të cilin koncepti i arsyes, në përdorimin e tij, është i kufizuar". Si e tillë skema është vetëm produkt i imagjinatës. Ndërmjet skemës transcendentale, në njërën anë, dhe të fotografisë, në anën tjetër, ekziston dallim i konsiderueshëm. Ndërsa fotografi është paraqitja e konkretizuar dhe ndijore e ndonjë objekti apo dukurie, për shembull paraqitja e numrit pesë me anë të pesë pikave, skema transcendentale, përkundrazi, është paraqitja abstrakte e imazhit të ndonjë koncepti. Falë skemës bëhet i mundshëm kalimi nga shqisësia kah arsy-*

eja dhe, anasjelltas, nga arsyeja kah shqisësia. Përveç kësaj, "fotografia është produkt i fuqisë së imagjinatës produktive", kurse "skema e koncepteve ndijore... është produkt dhe, si të thuash, monogram i imagjinatës së kulluar a priori, me anë dhe sipas së cilës fotografitë vijnë e bëhen të mundshme, por të cilat duhet të lidhen vetëm përmes skemës, të cilën ato e tregojnë, por me të cilën, më vetë, kurrë nuk përputhen plotësisht. Përkundrazi, skema transcendentale e një koncepti të kulluar të arsyes assesi nuk mund të reduktohet në një fotografi". Sipas Kantit, skematizmi nuk është tjetër veçse sjellja e arsyes, veprimi i saj lidhur me skemat. Duke konsideruar se çdo gjë e ka përcaktimin e saj kohor dhe një kohëzgjatje të caktuar, Kanti përfundon se përcaktimi kohor i ndonjë objekti apo dukurie mund të jetë i katërfishtë dhe, si i tillë, i përgjigjet katër bazave të ndarjes së gjykimeve: vëllimit, cilësisë, marrëdhënies dhe modalitetit apo mënyrës së të vlejturit.Kështu, për shembull, numri është skemë e vëllimit, përmbajtja kohore është skemë e cilësisë, rendi kohor është skemë e marrëdhënies apo e relacionit etj. Ose: "skema e substancës është ajo që është prezente në kohë", "skema e shkakut është realja", "skema e bashkësisë është shkakësia", "skema e mundësisë është përputhja e sintezës së përfytyrimeve të llojllojshme në kushtet e kohës në përgjithësi", "skema e njëmendësisë është ekzistenca në një kohë të caktuar", "skema e domosdosisë është ekzistenca e një objekti në të gjitha kohët. Nga e tërë kjo shihet se skema e çdo kategorie ngërthen dhe shpreh vetëm një përcaktim kohor".

Gati krejtësisht kah fundi i analitikës transcendentale (të koncepteve dhe të propozicioneve themelore) si pjesë e logjikës së përgjithshme Kanti shtron, çështjen e dallimit ndërmjet ***dukurive (Erscheinungen)*** *apo të* ***fenomeneve****, në njërën anë, dhe të* ***gjësendeve me vete (Dingen an sich)*** *apo të* ***noumeneve****, në anën tjetër, përkatësisht, çështjen e vëllimit të njohjes në bazë të arsyes së kulluar. Deri tash është vënë në pah disa herë se, sipas Kantit, kategoritë si koncepte të kulluara të arsyes së kulluar nuk kanë të bëjnë drejtpërdrejt, jo me vetë objektet, por me perceptimet e tyre ndijore. Për këtë arsye, kategoritë mund të vlejnë vetëm në mënyrë empirike dhe fenomenale, por jo edhe në mënyrë transcendentale; ato, pra, nuk kanë të bëjnë me objekte e dukuri joperceptive. Ky është njëri ndër supozimet kryesore dhe më të rëndësishme në filozofinë transcendentale, kritike dhe aprioriste të Kantit, pa përfilljen e të cilit nuk mund të kuptohet jo vetëm çështja e dallimit ndërmjet dukurive dhe të gjësendeve me vete, por edhe shumë çështje të tjera lidhur me analitikën transcendentale si njërën nga tri-katër pjesët strukturale të "Kritikës së mendjes së kulluar". Ç'është e vërteta, për dallimin ndërmjet dukurive dhe të gjësendeve me vete kanë bërë fjalë edhe shumë filozofë të tjerë para Kantit si, bje fjala, skolastikët, pastaj Lajbnici e shumë të tjerë. Por të gjithë këta këtë çështje e kanë kundruar dhe përcaktuar nga aspekti i fuqisë së caktuar kuptimore dhe sipas qartësisë se njohjes që ka të bëjë, qoftë me dukuritë, qoftë me gjësendet më vete. Ndryshe nga Kanti, këta paraardhës të tij dukuri e quanin-atë-që-ka-të-bëjë-me-njohjen shqisësore apo empirike, kurse gjësend më vete atë njohje që ka të bëje me arsyen; sipas këtyre, njohja e parë është e turbullt, jo e qartë dhe jo e saktë,*

kurse njohja e dytë; njohja që ka të bëjë me gjësendet më vete është e qartë dhe e saktë. Kanti nuk e pranon pikëpamjen e këtillë, sipas së cilës, fundja, del se janë një dhe po ai gjësendi më vete dhe dukuria, por të kundruar dhe të kuptuar në mënyra të ndryshme. Përkundrazi, Kanti është i mendimit se ndërmjet dukurive në njërën anë, dhe të gjësendeve, në anën tjetër, ekziston dallim shumë më i madh, shumë më i thellë dhe shumë më i rëndësishëm. Për më tepër, sipas Kantit ndërmjet këtyre dy entiteteve, dy mënyrave të qenësuarit ekziston një diskrepancë e madhe dhe e pakapërcyeshme. Vendin e arsyes së kulluar dhe të secilës pjesë të saj Kanti e quan "vend të së vërtetës (një emër i dashur), të cilin e rrethon një oqean i gjerë dhe i rrëmbyeshëm, selia e njëmendët e dukjes, ku nga ndonjë mjegullnaje dhe akullnaje... rrejshëm paralajmëron ndonjë tokë të re, dhe duke u mashtruar me shpresat e kota të marinarit, i cili prore shikon kah zbulimet e reja, e fusin këtë në aventura, nga të cilat kurrsesi nuk mund të heqë dorë dhe të cilave kurrsesi nuk mund t' iu japë fund". Arsyeja e kulluar dhe zbatimi i kategorive si koncepte të kulluara të saj mund të ketë sukses dhe të sigurojë njohje të njëmendtë vetëm brendapërbrenda përvojës ndijore, përkatësisht vetëm nëse kategoritë zbatohen në mënyrë empirike, e jo transcendentale, kurse kjo do të thotë vetëm nëse kufizohemi në dukuritë, të cilat nuk janë tjetër veçse ajo, të cilën arsyeja e veneron në një objekt të dhënë përmes perceptimit; dukuria është korelati përkatës i perceptimit si një e dhënë shqisësore. Konceptet nuk bëjnë tjetër veçse i sintetizojnë perceptimet dhe përfytyrimet, të cilët janë "pasqyrime" të asaj që është e dhënë. Nëse arsyeja si fuqi kuptimore që sjellë koncepte zbatohet jashtë përvojës dhe pavarësisht nga perceptimet ndijore, atëherë ajo merr guximin të kalojë matanë përvojës dhe të bën fjalë për diç që as nuk di e as nuk mund të dijë gjë.Ky zbatim dhe përdorim i arsyes do të ishte zbatim transcendental që arsyen, sikurse marinarin, për të cilin u bë fjalë në pasusin paraprak, do ta nxitë në aventura, jo vetëm të pagjasë, por edhe të pafund e mashtruese.Kanti konsideron se "rezultati i rëndësishëm i analizës transcendentale është ky:arsyeja nuk mund të bëjë asnjëherë më shumë a priori se ta anticipojë formën e ndonjë përvoje të mundshme në përgjithësi". Nga këtu del se ne, me anë të arsyes së kulluar dhe të kategorive të saj, mund t'i njohim vetëm e vetëm dukuritë, atë që na është e dhënë drejtpërsëdrejti me anë të perceptimeve. Gjësendet më vete nuk janë dukuri; ato janë diçka që gjenden, ekzistojnë "prapa" dukurive dhe, meqenëse nuk mund t'i perceptojmë, nuk mund të njihen. Për gjësendet më vete nuk mund të dimë asgjë më tepër se ekzistojnë;për to nuk mund të dimë e të themi se çfarë janë. Gjësendet më vete i kapërcejnë kufijtë e shqisësisë dhe, si rrjedhojë, edhe kufijtë e fuqisë kuptimore të arsyes së kulluar. Për këtë arsye, Kanti angazhohet që "emri kryelartë i një ontologjie", e cila pretendon t'i shpjegojë gjësendët në përgjithësi, gjësendet më vete, të zëvendësohen me një emër modest të një analitike të thjeshtë të arsyes së kulluar". Megjithëse ishte, si kundër skepticizmit të Hjumit si konsekuencë e domosdoshme logjike e empirizmit dhe senzualizmit, ashtu edhe kundër optimizmit gnoseologjik aq karakteristik për racionalizmin, duke e ndarë njëmendësinë në një botë të dukurive që kuptohen dhe të gjësendeve më vete që nuk mund të

kuptohen, sepse i kapërcejnë kufijtë e fuqisë kuptimore të arsyes së kulluar, prapseprapë Kanti, dashur pa dashur, ra në pozita të agnosticizmit dhe të fenomenalizmit; njohja është e mundshme vetëm kur është fjala për dukuritë, kurse kur është fjala për gjësendet më vete, për botën transcendentale, ajo është e pafuqishme. Për më tepër, agnosticizmi është tipar thelbësor në tërë filozofinë e Kantit në përgjithësi. Përveç kësaj, pikëpamja e tij për dukuritë si fenomene dhe gjësendet më vete si noumene ngërthejnë në vete objektivisht një primesë materialiste: jashtë nesh dhe pavarësisht nga ne ekzistojnë gjësende më vete, për të cilat ne nuk mund të dimë asgjë përveç se ekzistojnë; pas dukurive që na janë të dhëna dhe që mund t'i njohim duhet medoemos të ekzistojë edhe ndonjë gjë tjetër; "asaj duhet patjetër t'i përgjigjet diçka që më vete nuk është dukuri, sepse dukuria nuk mund të jetë asgjë më vete dhe jashtë mënyrës, në të cilën ne e përfytyrojmë". Nëse dukuria është një shfaqje, atëherë medoemos duhet të ekzistojë diçka që shfaqet.Vetëm e vetëm nga fakti se dukuritë janë dukuri të gjësendeve me vetë botën e dukurive dhe së bashku me këto bota e përvojës nuk është një dukje, një iluzion apo mashtrim, por një botë e njëmendtë. Vetë Kanti noumenin, përkatësisht gjësendin më vete e përcaktoi si një "koncept i thjeshtë kufitar që shërben për t'i kufizuar kërkesat e tepruara të shqisësisë dhe, prandaj, ka një përdorim vetëm negativ", por nuk është i trilluar, aq më pak i rastit. Përkundrazi, Kanti i dha rëndësi të madhe dallimit ndërmjet dukurive dhe gjësendeve më vete, jo vetëm në sferën e logjikës e të gnoseologjisë, por edhe në sferën e moralit e të etikës. Nëse dukuritë dhe gjësendet më vete janë një dhe po ajo, atëherë nuk ka shpëtim për lirinë – thotë Kanti. Ndërsa, vetë Kanti, është i mendimit se dallimi ndërmjet dukurive dhe gjësendeve, të cilin e bëri dhe e theksoi ai është i rëndësishëm dhe në përputhje të plotë me thelbin e filozofisë së tij, ka pasur dhe sot ka filozofë, madje edhe në mesin e ithtarëve të tij, të cilët nuk pajtohen me Kantin sa i përket çështjes së ekzistencës së gjësendeve më vete. Ndër të parët që sulmuan pikëpamjen e Kantit mbi gjësendet më vete si një pikëpamje që, sipas mendimit të tyre, është në kundërshtim të papajtueshëm me thelbin idealist subjektiv të filozofisë së tij, ishin ***Jakobi, Shulc, Brastberger*** *etj.* ***Fihte,*** *i cili pat deklaruar, kurse më vonë me të qe pajtuar edhe Hegeli, se filozofia e tij subjektive idealiste nuk është tjetër veçse filozofia e Kantit e derivuar deri në fund dhe në mënyrë konsekuente, ishte i mendimit se ideja mbi gjësendet më vete nuk përkon me tërësinë e pikëpamjes filozofike të Kantit dhe se paraqet "një rezidium të dogmatizmit", përkatësisht të materializmit. Me këtë rast dhe lidhur me këtë Kanti pat reaguar vendosmërisht kundër Fihtes, përkatësisht kundër mënyrës fihteane të interpretimit të filozofisë së tij dhe pat deklaruar se çështjen e "gjësendeve më vete" duhet kuptuar, jo ashtu si thotë Fihte, por pikëpërpike si është thënë në "Kritikën e mendjes së kulluar".* ***Shopenhaueri*** *ishte i mendimit se pikëpamja e Kantit mbi dallimin ndërmjet dukurive dhe gjësendeve më vete është gjëja më e rëndësishme, jo vetëm në filozofinë e vetë Kantit, por edhe më gjerë. Së pari* ***Engelsi,*** *i cili pat thënë se "ne socialistët mburremi që origjina jonë zë fill, jo vetëm me* ***Sen-Simonin*** *dhe* ***Ovenin,*** *por edhe me* ***Kantin, Fihten e Hegelin****", pastaj* ***Plehanovi*** *e* ***Lenini*** *ishin të mendi-*

mit se pranimi i ekzistimit të gjësendeve më vete është një materializëm i tërthortë, jokonsekuent, jo i hapur, por një materializëm që turpërohet. Duket se në këtë frymë duhet të kuptohet edhe pikëpamja e ***Eduard fon Hartamnit****, sipas të cilit Kanti është i madh "edhe për arsye se në tërë veprën e tij "****Kritika e mendjes së kulluar****" bën përpjekje që nga anët e ndryshme t'i shpërthejë kufijtë e idealizmit dhe të depërtojë deri te realizmi". Krahas E. Hartmanit, Shopenhauerit etj.* ***Fridrih Niçe*** *ishte i mendimit se ideja mbi gjësendet më vete është një inkonsekuentësi dhe "një gjë shumë qesharake". Mirëpo, pikëpamja e Kantit mbi "gjësendet më vete" si gjëra, të cilat nuk mund t'i njohë as arsyeja, e as mendja e kulluar e njeriut, dhe, si rrjedhojë, agnosticizmi i tij, kanë edhe një domethënie dhe qëllim tjetër. Së pari, në këtë mënyrë Kanti e ngushtoi shkencën me qëllim t'i bëjë vend fesë; së dyti, në këtë mënyrë Kanti i problematizoi dhe i flaku pretendimet e ontologjisë së vjetër, përkatësisht të metafizikës dhe të teologjisë që të përgjigjen në mënyrë të sigurt lidhur me çështjen e fillimit të botës, të qenies së parë, të qenies së domosdoshme, përkatësisht lidhur me ekzistencën e zotit, të pavdekshmërisë së shpirtit, të lirisë etj.*

XIV

Dialektika transcendentale e Kantit është pjesa e dytë kryesore e logjikës së përgjithshme, pjesa e fundit e teorisë transcendentale mbi elementet dhe njëkohësisht kurora e "Kritikës së mendjes së kulluar". Duhet thënë menjëherë se pikëpamja e Kantit për dialektikën ndryshon rrënjësisht nga pikëpamjet e paraardhësve të tij, dialektikanëve të mëdhenj dhe subtile, siç ishin Zenoni nga Elea, Herakliti, Platoni, Aristoteli etj. Ajo ndryshon edhe nga pikëpamjet e pasardhësve të tij, gjithashtu të mëdhenj e të shquar, siç ishin Fihte, Shelingu, Hegeli, Marksi etj. Ndërsa, për shembull, Heraklit, Zononi, Hegeli etj., dialektikën e kuptonin teori për shpjegimin e kundërthënieve dhe të kundërtive, ose metodë filozofike për zbulimin e këtyre kundërthënieve në natyrë, shoqëri e në mendjen njerëzore, ndërsa sofistët dialektikën e trajtonin mjeshtëri të fjalamuajtjeve dhe të bindjes së të tjerëve, Kanti dialektikën e vet transcendentale e përqëndron, jo në shoqëri, jo në natyrë, sepse, sipas mendimit të tij, këtu nuk ekzistojnë kundërthënie të njëmendta, por në fushën e njohjes mendore. Dialektika transcendentale e Kantit ka të bëjë me mendjen e kulluar si një fuqi e posaçme kuptimore, e cila ndryshon, jo vetëm nga shqisësia, por edhe nga arsyeja, me të cilën është mjaft e ngjashme dhe e afërt, por, megjithëkëtë, nuk është e njëjtë. Sipas Kantit, ndryshe nga arsyeja (gjer. ***Verstand****), e cila nga vetvetja e saj krijon kategori si koncepte të kulluara, mendja (gjer.* ***Vernunft****) krijon ide; ndryshe nga arsyeja që krijon rregulla, mendja krijon parime, ndryshe nga arsyeja e cila ka të bëjë me atë që është e kushtëzuar, mendja ka të bëjë me atë që është e pakushtëzuar. Ky dallim ndërmjet arsyes, në njërën anë, dhe të mendjes, në anën tjetër, të cilin e bëri Kanti në "Kritikën e mendjes së kulluar" dhe gjetkë, ç'është e vërteta, jo gjithmonë në mënyrë të qartë e konsekuente, është me rëndësi parësore dhe gati*

kusht i domosdoshëm për ta kuptuar drejt dialektikën transcendentale dhe filozofinë kritike të Kantit në përgjithësi. Mendja është shtresa dhe niveli më i lartë i njohjes; njohja fillon me shqisësi, vazhdon me arsyen dhe përfundon me mendjen. Dialektika transcendentale ka për qëllim analizën dhe përcaktimin e mendjes, përkatësisht përcaktimin e qartë të mundësive të njohjes, të specifikave dhe të kufijve të saj, sepse pikërisht këtu, lidhur me mendjen dhe në bazë të saj zë fill e ashtuquajtura ***dukja transcendentale*** *si një mashtrim apo iluzion që pason nga tendenca imanente e mendjes që t'i kapërcejë kufijtë e përvojës dhe të kalojë në botën transcendente, në botën jashtëpërvojësore dhe mbipërvojësore. Dukja, mashtrimi, gënjeshtra, iluzioni etj., nuk mund të zënë fill në shqisësi, përkatësisht në të perceptuarit ndijor dhe në të përfytyruarit, sepse këto nuk janë gjykime dhe fare nuk gjykojnë, kurse mashtrimi e gënjeshtra është e lidhur në mënyrë të pashkoqitshme me gjykimet dhe të gjykuarit." Dhe meqenëse përveç këtyre dy burimeve, nuk ka burim tjetër të njohjes, del se mashtrimi pason në bazë të ndikimit të pahetueshëm të shqisësisë në arsyen, me ç'rast ndodh që kushtet subjektive të të gjykuarit të binë në konflikt me kushtet e tij objektive, dhe të shkaktojnë që këto kushte të devijojnë nga përcaktimi i tyre"-thotë Kanti. Këto dukje dhe mashtrime janë pasojë e devijimit nga përdorimi empirik i kategorive si koncepte të kulluara të arsyes dhe të përpjekjes që njohja jonë të zgjerohet edhe përtej kushteve empirike. Sipas Kantit, dialektika transcendentale nuk bën fjalë përkitazi me përdorimin transcendental të kategorive, por mbi "parimet e njëmendta, të cilat kërkojnë prej nesh t'i rrëzojmë të gjitha shtyllat kufitare dhe pa të drejtë ta okupojmë një tokë krejtësisht të re, e cila nuk njeh kurrfarë kufiri". Parimet e mendjes, të cilat kërkojnë t'i kalojmë kufijtë e përdorimit empirik të parimeve të arsyes, quhen parime* ***transcendente*** *(pra,* ***jo transcendentale****). Me këtë rast, tentojmë që mendjen tonë dhe idetë e saj t'i zbatojmë në atë që është e pakushtëzuar, e pakufishme dhe e gjithmbarshme, pra në atë që tejkalon aftësinë dhe mundësinë tonë njohëse. Pikërisht këtu qëndron thelbi i iluzionit apo i mashtrimit transcendental, të cilin nuk mund ta eliminojmë në asnjë mënyrë edhe pse jemi të vetëdijshëm për të, sepse në mendjen tonë gjenden maksimat dhe rregullat e përdorimit të saj, rregulla këto që duken se kanë natyre të parimeve objektive, "dhe të cilët bëjnë që të kundrohen si domosdoshmëri objektive e përcaktimeve subjektive e ndonjë lidhjeje të koncepteve tona të arsyes". Detyra e dialektikës transcendentale është ta zbulojë iluzionin transcendental të gjykimeve edhe pse nuk mund ta eleminojmë këtë për arsye se ky iluzion është natyror dhe, pra, i pashmangshëm.*

Idetë transcendentale, me të cilat ka të bëjë dialektika transcendentale e Kantit, janë koncepte të kulluara të mendjes gjithashtu të kulluar.Karakter transcendental i këtyre ideve del nga fakti se tërë njohjen ndijore e kundrojnë nga aspekti i një totaliteti absolut të të gjitha kushteve. Ato janë dhënë në mënyrë të domosdoshme lidhur me përdorimin e tërësishëm të arsyes. Thelbi i njëmendtë i ideve ***transcendentale*** *qëndron në karakterin e tyre* ***transcendent****, përkatësisht në tendencën e tyre permanente ta kapërcejnë çdo kufi të përvojës, të kalojë atje ku nuk mund të gjendet asnjë objekt që do t'i përgjigjej në mënyrë*

adekuate idesë transcendentale. Ideja e këtillë nuk do të thotë vetëm diçka që është thjeshtë subjektive, por edhe diçka që nuk mund të realizohet në mënyrë konkrete, diçka, për të cilën nuk mund të krijohet ndonjë imazh.

Idetë transcendentale i gjejmë, jo në bazë të ndonjë dialektike logjike ("logische Dialektik"), por në bazë të dialektikës transcendentale, e cila ka për detyrë ta konstatojë zanafillën e disa njohurive të fituara në bazë dhe me anë të mendjes së kulluar. Sipas Kantit, idetë transcendentale kanë të bëjnë me tri lloje kryesore të të përfunduarit të tërthortë: kategorik, hipotetik dhe disjunktiv. Në bazë të këtyre tri llojeve kryesore të të-përfunduarit të tërthortë ekzistojnë tri klasë idesh transcendentale:ideja e unitetit absolut të subjektit që mendon, ideja absolute e një vargu kushtesh të dukurive dhe, më në fund, ideja e unitetit absolut të kushteve të të gjitha objekteve të të menduarit në përgjithësi. Klasa e parë e ideve transcendentale ka të bëjë me psikologjinë-racionale, e dyta me kosmologjinë racionale dhe e treta me teologjinë racionale. Lidhur me klasën e parë të ideve transcendentale paraqitet çështja e ***paralogjizmit transcendental,*** *i cili nuk është tjetër veçse një të përfunduar i gabuar që bazën e vet e ka në vetë natyrën e arsyes së njeriut, lidhur me idetë e klasës së dytë paraqitet çështja me interesante e dialektikës transcendentale së Kantit, çështja "****e antinomive të mendjes së kulluar****", të cilat nuk janë pohime dogmatike të kundërtive, por "konflikte që vetëm duken se janë dogmatike". Antitetika e Kantit nuk i jep përparësi ose përkrahje asnjërës nga këto dy anë që gjenden në konflikt. Antinomi do të thotë pikëpërpikë "kundërthënie ndërmjet ligjeve", kundërthënie ndërmjet parimeve themelore të formuara në trajtë të tezës dhe antitezës. Sipas Kantit, "pyetjet që imponohen në mënyrë të natyrshme në një dialektikë të tillë të mendjes, janë këto:1) Në cilat propozicione, në të vërtetë, mendja bie në mënyrë të pashmangshme në antinomi?2) Mbi cilat shkaqe mbështetet kjo antinomi? dhe 3) A thua mendjes, në këtë kundërthënie, i mbetet e hapur ndonjë rrugë, e cila çon kah siguria dhe në ç'mënyrë?" - thotë Kanti në fillim të antitetikës së mendjes së kulluar. Përgjigjja më e shkurtër dhe, kuptohet, jo mjaft e saktë është kjo: Mendja e kulluar e njeriut bie në antinomi atëherë, kur kjo synon që kategoritë e arsyes, të cilat zatën vlejnë vetëm brendapërbrenda kushteve empirike, t'i zbatojë lidhur me totalitetin e botës, me fillimin dhe me mbarimin e saj, me kufishmërinë hapësinore dhe kohore, me kauzalitetin, me thjeshtësinë e përbërësinë dhe me lirinë e domosdoshmërinë. Antinomitë e mendjes së kulluar nuk janë trillime arbitrare, as dispute sofistike, por çështje shumë serioze dhe të ndërlikuara që i imponohen çdokujt që merret me çështjet, për të cilat ato bëjnë fjalë, pra, çdokujt që merret me filozofi. Kanti i veçoi këto katër antinomi, përkatësisht katër teza dhe antiteza.*

1. Teza: Bota e ka fillimin e saj në kohë dhe nga hapësira është e mbyllur brenda kufijve.

Antiteza: Bota nuk ka kurrfarë fillimi në kohë e as çfarëdo kufijsh në hapësirë, por si nga koha, ashtu edhe nga hapësira është e pafund.

2. ***Teza:*** ***Çdo substancë në botë është e përbërë nga pjesët e thjeshta dhe, pra, gjithkund ekziston vetëm e thjeshta ose ajo që është e përbërë nga kjo.***

Antiteza: ***Asnjë gjësend në botë nuk është i përbërë nga pjesët e thjeshta dhe, prandaj, në të nuk ekziston asgjë e thjeshtë.***

3. ***Teza:*** ***Kauzaliteti në bazë të ligjeve të natyrës nuk është i vetmi, në bazë të të cilit mund të shpjegohen të gjitha dukuritë e botës.Për shpjegimin e këtyre duhet supozuar doemos edhe një kauzalitet në bazë të lirisë.***

Antiteza: ***Nuk ekziston kurrfarë lirie, por çdo gjë në botë ndodh vetëm sipas ligjeve të natyrës.***

4. ***Teza:*** ***Botës i takon – qoftë si pjesë apo si shkak i saj – një qenia absolutisht e domosdoshme.***

Antiteza: ***As në botë, as jashtë saj, assesi nuk ekziston ndonjë qenie absolutisht e domosdoshme si shkak i saj.***

Këto janë katër konflikte kryesore, në të cilat bie mendja e kulluar e njeriut sa herë që ky tenton që kushtet subjektive t'i zbatojë përtej përvojës ndijore dhe sa herë që dukuritë apo fenomenet i merr sikur të ishin gjësende dhe sa herë që dukuritë apo fenomenet i merr sikur të ishin gjësende më vete ose anasjelltas. Kanti i shkoqiti dhe i provoi njësoj në mënyrë bindëse si tezën ashtu edhe antitezën e secilës nga këto katër antinomi. Ne këtu nuk do ta paraqesim në mënyrën mjaft të ndërlikuar të argumentimit të tyre; atë duhet kërkuar në vetë veprën e Kantit, "Kritika e mendjes së kulluar". Ne këtu po vëmë në pah se Kanti çështjen e antinomive përpiqet ta zgjidhë në bazë të metodës kritike, thelbi i së cilës qëndron në zbulimin e "pikave të mosmarrëveshjes, në mënyrë që, ashtu siç veprojnë ligjëdhënësit e mençur, prej hetimeve që bëjnë gjykatësit... të nxjerrin mësim për vetveten se ç'është në ligjet e tyre jo e plotë dhe e përcaktuar jo saktësisht". Vetë Kanti ka theksuar se përmes këtyre konflikteve të ideve transcendentale "të njohurit shkon më mirë dhe më larg", kurse antinomitë, për të cilat këtu e kemi fjalën, i quajti "mashtrime të dobishme". Hegeli e vlerësoi lart pjesën e "Kritikës së mendjes së kulluar", në të cilën bëhet fjalë për dialektikën transcendentale në përgjithësi dhe për antinomitë në veçanti, por vërejti se "kjo është pak, ngase antinomi ka gjithkund dhe gjithkah". Me pikëpamjet e tij mbi antinomitë si konflikte dhe kundërthënie të pashmangshme, në të cilat bie mendja e kulluar, kur kjo përpiqet që kushtet subjektive t'i trajtojë si kushte objektive etj. Kanti ka ndikuar fuqimisht në pasardhësit e tij gjermanë, në filozofët e mëdhenj çfarë ishin Fihte, Shelingu e veçanërisht Hegeli. G. Rasel dhe I. S. Narskij janë të mendimit se në problematikën e katër antinomive të Kantit është ngjeshur e tërë historia më se dymijëvjeçare e shumë kontesteve filozofike të cilat kanë zënë fill që në kohën e Zenonit nga Elea dhe vazhdojnë deri në ditët e sotme.

Si kategoritë, ashtu edhe antinomitë e veta Kanti i ndau në dy grupe: në antinomi matematike dhe dinamike. Në grupin e parë bëjnë pjesë dy antinomitë e para, të cilat bëjnë fjalë për fillimin e botës në kohë dhe kufishmërinë e saj në

hapësirë, pastaj për thjeshtësinë apo përbërësinë e substancës; në grupin e dytë bëjnë pjesë dy antinomitë e fundit, në të cilat bëhet fjalë për shkakësinë, domosdoshmërinë dhe lirinë. Kjo ndarje e antinomive në matematike dhe dinamike ka rëndësi, ngase, nga fakti se cilit grup i përket një antinomi, varet edhe mënyra, mundësia apo pamundësia e zgjidhjes së saj. Sipas asaj që ka thënë Kanti del se antinomitë matematike cilësohen me faktin se edhe tezat edhe antitezat e tyre janë jo të sakta, sepse këtu bota e dukurive apo e fenomeve merret botë e gjësendeve më vete; ndryshe nga këto, antinomitë dinamike cilësohen me faktin se, si teza, ashtu edhe antitezat e tyre, janë ose mund të supozohen se janë të sakta. Meqenëse të pasakta dy antinomitë matematike nuk mund të zgjidhen; ndërkaq dy antinomitë dinamike, sipas Kantit, mund të zgjidhen nëse supozohet se shkakësia vlen për botën e dukurive apo të fenomeneve, kurse liria për botën e gjësendeve më vete. Mirëpo, kjo zgjidhje, për të cilën angazhohet Kanti mbështetet në një supozim problematik rreth dallimit të pakapërcyeshëm midis dukurive, në njërën anë, dhe gjësendeve më vete, në anën tjetër.

Kjo është, shkurtimisht e paraqitur, përgjigjja e Kantit në pyetjen e parë "çfarë mund të dijë?" e dhënë në kryeveprën e tij "Kritika e mendjes së kulluar". Dy pyetjeve të tjera shtyllore "çfarë duhet të bëjë?" dhe "çfarë mund të shpresojë?" Kanti iu përgjigj në dy kritikat e tjera të tij – në "Kritikën e mendjes praktike" dhe në "Kritikën e fuqisë së të gjykuarit".

Akademik *Ekrem Murtezai*

SHËNIM I PËRKTHYESIT

Kryeveprën filozofike të Imanuel Kantit ***Kritika e mendjes së kulluar****, e cila pa fije dyshimi është njëkohësisht edhe njëra ndër katër-pesë veprat më të mëdha dhe më të rëndësishme në tërë historinë e gjithmbarshme të filozofisë në përgjithësi, e kam përkthyer sipas botimit gjerman, të cilin në vitin 1924 e përgatiti dr. R. Shmit, i cili botimin e tij e mbështet në atë të Kerbahut (****Kritika der reinen Vernunft von Imanuel Kant.; Ehemalige Kehrbachsche Aussgabe. Neu herausgegeben von Dr. Raaymund Schmidt. Zweite Auflage****). Edhe referencat që gjenden në këtë vepër janë bërë sipas këtij botimi. Me këtë rast janë konsultuar dhe krahasuar edhe përkthimet e kësaj vepre në gjuhën angleze, ruse dhe serbokroate. Natyrisht, cilësia e përkthimit të kësaj vepre madhështore është determinuar para së gjithash dhe në masë më të madhe nga aftësia e ime si përkthyes dhe nga njohja e lëndës që shqyrtohet në* ***Kritikën e mendjes së kulluar****: prandaj, tërë përgjegjësinë rreth përmasës së cilësisë së këtij përkthimi e mbaj unë. Por, megjithëkëtë, me rastin e vlerësimit të këtij përkthimi duhet pasur parasysh edhe faktin se terminologjia filozofike e Kantit është njëra ndër më të ndërlikuarat, kurse stili i tij ndër më të rëndët në historinë e filozofisë botërore. Ky tipar i krijimtarisë dhe i mënyrës së të shprehurit të tij që e ka veneruar dhe theksuar edhe vetë Kanti, do të gjykohet në mënyrë të drejtë, sepse nuk do të kuptohet në mënyrë të drejtë: "nuk do të kuptohet në mënyrë të drejtë, sepse më me ëndje do të shfletohet se të studiohet me themel, kurse një gjë e tillë nuk do të bëhet ngase vepra është e thatë, jo e qartë dhe ngase është në kundërshtim me të gjitha konceptet e rëndomta, dhe, përveç kësaj, ngase është voluminoze") tipar ky që lëndën e bën jo të rëndomtë dhe të vështirë, veçanërisht për ata që këtë vepër e lexojnë për herë të parë dhe pa përgatitje filozofike paraprake. Nga këtu pason fakti se disa pjesë të* ***Kritikës së mendjes së kulluar*** *herë-herë duken sikur nuk kanë kuptim, por që, në të vërtetë nuk janë të tilla siç duken me rastin e leximit të parë. Fjalët, sentencat dhe sintagmat e shumta në gjuhën jogjermane, fjalët e huaja, nuk i kam përkthyer as zëvendësuar, por janë përdorur ashtu siç i ka përdorur vetë Kanti.*

P Ë R M B A J T J A